

الفلسفة في الفكر الإسلامي

قراءة منهجية ومعرفية

تحرير

رائد جميل عكاشة

مروه محمود خرمه

محمد علي الجندي



طبع بدعم من وزارة الثقافة

2 0 1 2



١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

obeyikan.com

الفلسفة في الفكر الإسلامي

قراءة منهجية ومعرفية

obeikan.com



١٩٨١هـ - ١٤٠١هـ
1401AH - 1981AC

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى 1433هـ / 2012 م

الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية و معرفية

تحرير: رائد جميل عكاشة، محمد علي الجندي، مروة محمود خرمة

- موضوع الكتاب 1- الفلسفة الإسلامية
2- علم الكلام
3- الفكر الإسلامي
4- الإبداع الفلسفي
5- الفلسفة الغربية

ردمك (ISBN): 978-1-56564-477-9

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإبداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2012 / 6 / 2031)

الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الجهة الداعمة

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

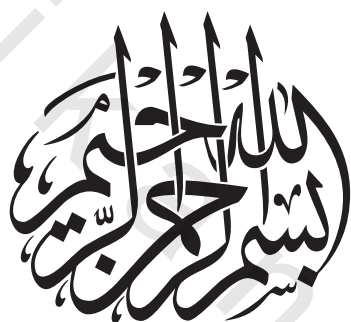
مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183

www.eiiit.org / info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها



obeikan.com

المحتويات

11	المقدمة
14	تمهيد
17	من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان: "إنسانية الإنسان ومادية الأشياء". المرحوم عبد الوهاب المسيري
111	الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي (محاضرة ضيف شرف المؤتمر) طه عبد الرحمن

الباب الأول

الفلسفة الإسلامية: نشأتها ووظيفتها

127	الفصل الأول: نشأة التفكير الإسلامي وخصوصية العلوم الإسلامية المبكرة..... مصطفى غنيمات
163	الفصل الثاني: نشأة الفلسفة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام: قراءة في الفكر العربي الحديث..... يمنى طريف الخولي
185	الفصل الثالث: وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر..... عزمي طه السيد
219	الفصل الرابع: المعرفة الفطرية في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي..... أنور الزعبي

الباب الثاني

التمثيلات الفلسفية في مجالات الفكر الإسلامي

الفصل الأول: التشكلات الفلسفية لعلم الكلام الإسلامي: النشأة والتكوين

والمنهج 255

حسن أبو هنية

الفصل الثاني: وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية 291

مروه محمود خرمه

الفصل الثالث: تأملات في تسعة نماذج من الحكمة الصوفية المبكرة 341

أديب نايف ذياب

الفصل الرابع: الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال 357

زكي الميلاد

الباب الثالث

الفلسفة الإسلامية والإبداع

الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية من النقل إلى الإبداع 397

حسن حنفي

الفصل الثاني: كيف نفهم تعثر الإبداع في الفلسفة العربية 413

أبو يعرب المرزوقي

الفصل الثالث: مظاهر استقلالية الفكر الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة

الفلسفية التقليدية 439

سعيد فودة

الفصل الرابع: برهانية العقل العربي من خلال فقه اللغة 471

هادي نهر

الباب الرابع

الفلسفات الحديثة والمعاصرة وعلاقتها بالفلسفة الإسلامية

الفصل الأول: شروط إدارة وتوجيه الوعي المعاصر وفق فلسفة

إسلامية المعرفة 499

وائل أحمد الكردي

الفصل الثاني: فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحية العربي الإسلامي 519

محمد زاهد جول

الفصل الثالث: أثر المفاهيم الفلسفية الغربية في الفكر الإسلامي: العلمانية

وتداعياتها نموذجاً 541

نعيم إدريس

الفصل الرابع: نقد ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر 563

رضوان زيادة

الخاتمة 583

الكشاف 587

obeikan.com

المقدمة

يتضمّن هذا الكتاب البحوث التي قُدّمت في المؤتمر العلمي الدولي، الذي نظّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة الثقافة في المدة من 29 شوال- الأول من ذي القعدة 1429هـ الموافق 29-30 تشرين الأول / أكتوبر 2008م. وقد جاء هذا المؤتمر في سياق مؤتمرات وندوات ومحاضرات يعقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ بغية تحفيز الفعل الحضاري نحو النهوض والإصلاح والتجديد، والتأصيل لخطاب تنويري، بوصف هذه الغايات ضرورة معرفية وإنسانية وتاريخية، تستدعي تحويل المشروع النهضوي من التأمل المجرد إلى الواقع الملموس، والتعامل مع مختلف الإشكالات الإنسانية عبر الزمان، وفق استخلاص الكليات الجامعة للمقاصد والقيم العليا التي دعت إليها الشريعة، دون إغفال الاستفادة من المعارف الإنسانية، التي هي ثمرة العقل والتفكير.

وإذا كان هذا المؤتمر قد جاء في مرحلة لها خصوصيتها في تاريخ الأمة العربية والإسلامية، وهي مرحلة تعالت فيها وتيرة الدعوات الحداثيّة والتجديدية، بكل ما تحمله هذه الدعوات من التباسات، ومن جرأة على الموروث، فإن أوراق عمل المشاركين -كما يتضمنها هذا الكتاب- قد عبّرت عمّا يعتل في نفوس أبناء هذه الأمة من هواجس، ومهمّات ورؤى، في تمثّل التاريخ الحيّ، واستعادة ذاتنا الجمعيّة، وقيمتنا الحضارية، بمراكمة ما أنجزه أسلافنا في الحقول المعرفية بعامة، وفي الحقل الفلسفي بخاصة؛ فقد أسهم المشاركون في بناء تصوّراتٍ نظرية تستشرف مستقبل الفلسفة في إطارها الحضاري الإسلامي، المؤسّس

على الإبداعية والابتكارية، والفاعلية الحضارية، بعيداً عن الحماسة اللفظية، والانبهار، والتغني بغابر مجد الأمة الفلسفي.

إن أهم ما يميّز الخطاب الذي يندرج في صفحات هذا الكتاب، أنه خطاب يجمع بين رؤى المشاركة والمغاربة من مفكري هذه الأمة، ومن المشتغلين بالحقل الفلسفي. وفي هذا تعزيز لمبدأ الحوار وعقلانيته، ولتعُدُّ الآراء والاجتهادات، تُخرج النتائج من أن تكون متأثرة بقطبية واحدة تحتكر المعرفة، من الثنائيات المزعجة، وخصوصية ثقافة النخبة.

ومن هنا فإن هذه الأوراق هي محصّلة تفاعل محرّكات مختلفة، فكل بحث من هذه البحوث يحمل عنقوداً من مفردات ثقافية ومعرفية، تصبُّ جميعها في الأفق الحضاري المنشود في تجديد التفكير الفلسفي، على نحو نقدي سابر لنشأة الفلسفة وخصائصها، وغاياتها، بعيداً عن الصيغ الدفاعية وممانعة المراجعة، أو التأويلية المتعسّفة للظواهر المعرفية، أو إضفاء الحصانة عليها، وذلك حتى تكتمل لنا أدوات النجاح ومقوماته.

إن مسيرة الشهود الحضاري قد أثبتت سيورتها المنتجة، والقدرة على الاستمرار والتسارع، من خلال توظيف الإبداع في إطار عقلاني اجتهادي، يتناول قضايا المجتمع والإنسان، واستيعاب ما يجري، وتطويره، بالإضافة إليه، ووضعه بصورة تتوافق مع مرجعية النص القرآني المنفتح على آفاق النفس والكون.

وتحرياً للدقة فقد تم إحالة هذه الأوراق إلى الباحثين ليقوم كل منهم بإعداد النسخة النهائية من بحثه في ضوء الخبرة النامية نتيجة عرض الورقة في المؤتمر ومداخلات الحضور وحتى تكتمل للبحث معايير الدقة والموضوعية.

وقد قامت هيئة التحرير بدورها في تنظيم هذه البحوث وإعدادها للنشر في صورة كتاب من خلال عمليات التحرير العلمي واللغوي والفني، بما يتناسب مع الطريقة النمطية الفنية المعتمدة، خاصة وأن البحوث كانت متفاوتة تفاوتاً كبيراً؛ سواء في التنظيم الهيكلي لعناوين البحث الرئيسة والفرعية، أو في لغة البحوث من حيث درجة ملاءمتها وسلامتها.

ومثل ذلك يقال في طريقة التوثيق في هوامش البحث، فقد اضطرت هيئة التحرير إلى استكمال النقص في البيانات البليوغرافية التي تضمنتها الهوامش في كثير من الحالات، وقد اقتضى ضبط النصوص المقتبسة في بعض المراجع، والعودة إلى هذه المراجع التي أحال الباحث إليها، وضبط النص المقتبس بالإضافة أو الحذف حتى يستقيم السياق بطريقة أكثر وضوحاً.

كما اقتضى الأمر -أحياناً- حذف بعض الهوامش، أو اختصار بعضها لطوله وخروجه عن السياق، كما أضافت هيئة التحرير في مواضع عديدة هوامش جديدة للتعريف ببعض الأعلام أو المذاهب، أو لتوضيح دلالة بعض المفاهيم والمصطلحات.

ونوه هنا بمحاضرتي المؤتمر؛ الأولى للمرحوم عبد الوهاب المسيري، والثانية لطفه عبد الرحمن. ولعلنا أفردنا متناً كبيراً لبحث المسيري وفاءً لحضوره الدائم والفعال في الحركة الفكرية المعاصرة، ودوره المحوري في تفكيك العقل الغربي، لذلك حرص المحررون على أن يحافظوا على ما أرسله المسيري قبل وفاته؛ أفكاراً وتنظيماً.

وأخيراً فإننا نهدي هذا العمل إلى جمهور الدارسين والباحثين في مجال الفلسفة الإسلامية، آمليين أن يجدوا فيه رافداً من روافد الفكر والمعرفة الإسلامية في موضوعه، وأن يسد أيضاً فراغاً في المكتبة الإسلامية المعاصرة. والله من وراء القصد، إنه نعم المولى ونعم النصير.

المحررون

obeikan.com

تمهید

obeikan.com

من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان «إنسانية الإنسان ومادية الأشياء»

عبد الوهاب المسيري⁽¹⁾

مقدمة

تتردد كثير من المصطلحات في خطابنا التحليلي ونقوم بترجمتها دون إدراك المفاهيم الكامنة وراءها، أو وعي مرجعيتها النهائية وبُعدها المعرفي. فتتحدث عن "وحدة العلوم" و"الاغتراب" وعن "الطبيعة" و"العقل" و"القيم الأخلاقية" دون أن نعرف مرجعية هذه المصطلحات. ونفعل الشيء نفسه مع كثير من النصوص الفلسفية والاجتماعية والدينية، مع أن المعنى الحقيقي لهذه المصطلحات والنصوص لا يتضح إلا بتحديد أبعادها المعرفية ومرجعيتها النهائية، إن كانت مرجعية مادية محضة أم مرجعية مادية وغير مادية. فإذا كانت مرجعية مصطلح شائع مثل "العقل" مرجعية مادية، فسيعني شيئاً مختلفاً تماماً عما إذا كانت مرجعيته مادية وغير مادية في الوقت ذاته.

مدخل: الإنسان والمادة

تنطلق هذه الدراسة من التمييز بين رؤيتين: رؤية تذهب إلى أن الإنسان بوصفه كائناً مادياً محضاً، وصورته بوصفه كائناً مركباً، يدخل في تركيب

(1) دكتوراه في الأدب المقارن، جامعة رتجرز، الولايات المتحدة. المفكر الإسلامي والفيلسوف والأديب المعروف، توفي في القاهرة سنة 2010م، رحمه الله تعالى.

عناصر مادية وغير مادية. وحتى أوضح هذه المسألة لا بد أن أُميّز ابتداءً بين المركب والبسيط، ف"المركب" هو الذي يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة مادية وغير مادية، ويقابله "البسيط"، وهو الذي يشتمل على عنصر واحد (عادةً مادي)، أو عدة عناصر (عادةً مادية) غير متشابكة. ونحن نُميّز أيضاً بين "التجاوز والتعالي" من جهة، مقابل "الحلول والكمون" من جهة أخرى، فالتجاوز هو أن يرقى الإنسان ويتعالى على حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها. ويمكن أن يطبق هذا المفهوم على الإله فنقول إن الإله يتجاوز كل حدود الزمان والمكان، فهو منزّه عنهما وعن عالم الطبيعة/المادة وعن الإنسان. والكمون والحلول في تصورنا هو عكس التجاوز والتعالي، ففي إطار الحلول والكمون نجد أن في داخل الطبيعة قوانين محرّكة لها، فهي قوانين كامنة فيها، لا يمكن لأي كائن تجاوزها، كما أن الإله في الإطار الحلولي الكموني يحل في مخلوقاته ويتوحد بها.

بعد أن بيّنا الفرق بين المركب والبسيط والمتجاوز والحال، يمكننا الآن أن نُميّز بين الإنسان والطبيعة. وكلمة الطبيعة، في الخطاب الفلسفي الغربي، كلمة مراوغة لا يمكن تحديد معناها إلا إذا حددنا مرجعيتها في النص موضع الدراسة، وهي مرجعية مادية في معظم النصوص الفلسفية الغربية الحديثة. والطبيعة، في تصور الماديين، هي نظام مكتفٍ بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، ويحوي داخله ما يلزم لفهمه، ولا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته. لذا، فهو نظام واحدي مغلق. ويذهب التفكير المادي إلى تأكيد أسبقية الطبيعة على الإنسان، الذي هو خاضع لقوانينها وحتمياتها، فهو جزء لا يتجزأ منها ولا يمكنه تجاوزها؛ أي إن الحيز الإنساني، الذي يفترض أن الإنسان كائن مستقل عن الطبيعة، له قوانينه الإنسانية الخاصة به، يختلفي ولا يبقى سوى الحيز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدة الطبيعية/المادية.

ولكن صفات الطبيعة التي أدرجناها هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي. لذا، فنحن نرى أن كلمة "المادة" يجب أن تحل محل كلمة "الطبيعة"،

أو أن تضاف الواحدة إلى الأخرى (الطبيعة/المادة)، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، لكي نفهمه حق الفهم، وندرك أبعاده المعرفية ومرجعياته النهائية. وقد فكّ هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: "يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة". وقوله هذا قرّب الصلة بالنظم الفلسفية الغربية المادية المعادية للإنسان، التي عبّر عنها هوبز وداروين ونيتشة وغيرهم من المفكرين والفلاسفة، وهي مختلفة عن النظم الفلسفية الغربية التي تدافع عن الإنسان، التي عبّر عنها فيكو وكانط وتشومسكي وغيرهم من المفكرين والفلاسفة.

ويعود اختلاف الطبيعة/المادة عن الإنسان إلى أسباب عدّة، من أهمها أن الظاهرة الطبيعية بسيطة فهي مكونة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصره ورصده، بخلاف الظاهرة الإنسانية التي هي مركبة؛ إذ يدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية. لذا، فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة متعينة، فبوسعنا أن نحدّد علة أو علل ظهورها، بخلاف الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر أسبابها كلها. ويلاحظ أن الظواهر الطبيعية تطرّد على غرار واحد بغير استثناء، أما الظاهرة الإنسانية فلا يمكن أن تطرد بالطريقة نفسها، فكل جماعة بشرية مختلفة في كثير من النواحي عن الجماعات البشرية الأخرى، كما أن كل عضو في هذه الظاهرة عادة ما تجده متفرداً في بعض النواحي عن بقية أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها. لذا، لا يمكن أن نحدد قانوناً اجتماعياً واحداً يتجاوز الزمان والمكان.

ويلاحظ أن معدل التحول في الظواهر الطبيعية يكاد يكون منعماً، ويتم على مقياس كوني، أما معدل التحول في الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير. لذا، فالإنسان كائن له تاريخ، وهو تاريخ غني متنوع، يمنح الإنسان قدراً كبيراً من الاستقلال عن الظواهر الطبيعية.

وتتسم الظاهرة الطبيعية بأن ليس لها إرادة حرة، ولا وعي ولا ذاكرة ولا حس أخلاقي، ولا مقدرة على التصرف خارج نطاق قوانين المادة، وهي صفات من صميم إنسانية الإنسان. ولا تتأثر الظواهر الطبيعية بالتجارب التي تجري

عليها، أما الإنسان فإنه إن أُخضع لتجربة معملية فسيصرف بطريقة مختلفة تماماً عن سلوكه العادي في حياته اليومية، فالإنسان يملك وعياً بنفسه وبما يدور حوله. ولعله لهذا السبب يمكننا أن نتخذ موقفاً محايداً من الطبيعة، وأن نحسن من معرفتنا بها من خلال عملية الملاحظة والتجريب، وهو أمر مستحيل عند دراستنا الظاهرة الإنسانية وعلاقتها بها.

لكل هذا يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية من خلال نماذج بسيطة ومجموعة من القوانين المادية المحددة، تنطبق على كل الظواهر الطبيعية المماثلة في كل زمان ومكان، كما يمكن ردها إلى عناصرها الطبيعية/المادية الأولية، أما الإنسان فلا يمكن رده إلى قانون عام، ولا يمكن فهم كل جوانبه، ولا يمكن تفسيره تفسيراً كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل لا بد أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً بالنسبة إليه. فعالم الإنسان مركّب، محفوف بالأسرار، أمّا عالم الطبيعة (والأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان، ومن ثم نجد أن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، ومستقل عنه، ومن ثم تظهر ثنائية الإنساني والطبيعي.

ولكن الفلسفات المادية تساوي بين الإنسان والطبيعة، والإنسان والأشياء، وتمحو هذه الثنائية. لذا، فهي تختزل الإنسان إلى عنصر مادي/طبيعي واحد أو عنصرين، وترده إلى ما هو دونه؛ أي المستوى الطبيعي/المادي، وتقوم بتشبيّه أي النظر إليه بوصفه شيئاً. ومن هنا فإن الفلسفة المادية ليست معادية للإله فحسب، وإنما هي معادية أيضاً للإنسان. وفي مقابل ذلك توجد فلسفات إنسانية ترفض أن ترد الإنسان إلى ما هو دونه، وتؤكد استقلاله عن عالم الطبيعة/المادة، وتؤكد ثنائية الإنسان والطبيعي. ومع الاختلاف الجوهرى بين الرؤيتين، فإن كثيراً من مؤرخي الأفكار يخلطون بينهما. ولتوضيح هذه النقطة لا بد أن نتناول الفلسفة الإنسانية الهيومانية المعروفة باسم الهيومانيزم humanism، التي ظهرت في الغرب إبان عصر النهضة في أواخر القرن الخامس عشر.

أولاً: عصر النهضة والرؤية الإنسانية (الهيومانيزم)

ظهر في عصر النهضة الغربية ما يسمى "الهيومانيزم humanism" أو "الرؤية الإنسانية" وترجمها بكلمتي "الإنسانية الهيومانية" لتمييزها من الرؤية الإنسانية بالمعنى العام. وأسس الرؤية الإنسانية الهيومانية هي ما يأتي:

- مركز العالم كامن فيه. لذا، فالعالم يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه، فهو مكتفٍ بذاته، والإنسان ليس في حاجة إلى أية معرفة ليست موجودة داخل النظام الطبيعي.
- المعرفة تستند إلى حواس الإنسان الخمس، وإلى ما يدركه عقله وحسب.
- لأخلاق هي ما يقرره الإنسان، وهي أخلاق سيؤسسها الإنسان استناداً إلى المعرفة التي يستمدّها بحواسه من عالم الطبيعة، فهو يعرف ما في صالحه وما في صالح الجنس البشري.
- يتمكن الإنسان بوساطة عقله من معرفة أسرار الطبيعة، ومن التحكم فيها إن وصل إلى الصيغ المناسبة.

والإنسان بسبب مقدراته العقلية هذه، هو سيد كل المخلوقات ومركز الكون. قال بيكو ديلا ميراندولا، المفكر الإنساني الهيوماني الإيطالي عام 1486م: "أن نصبح ما نريد". وهذه الرؤية تهمّش الإله أو تلغيه تماماً، فهي رؤية مادية في جوهرها، ترى الإنسان بوصفه ظاهرة مادية، وترى أن مركز العالم (الإنسان والطبيعة) كامن فيه. ويذهب بعض مؤرخي تطور الأفكار إلى أن الرؤية الإنسانية الهيومانية لا تتناقض بالضرورة مع الرؤية الإيمانية. وبالفعل هناك نزعة إنسانية هيومانية مسيحية، ونزعة إنسانية هيومانية يهودية. ولكن المرجعية النهائية لهذه النزعات الإنسانية الإيمانية تختلف عن المرجعية المادية التي أشرنا إليها. واختلاف المرجعيات مرده إلى وجود تناقض حاد داخل الفكر الإنساني الهيوماني؛ فلو أن مركز الكون بالفعل كامن فيه، غير مفارق له، لظهر السؤال الآتي: أيهما هو المركز الحقيقي: الإنسان أم الطبيعة/المادة؟ وقد ظهر نموذجان يحاولان أن يجيبا عن هذا السؤال؛ واحد متمركز حول الإنسان، والآخر متمركز حول الطبيعة/المادة. ولنبدأ بالنموذج الأول:

1 - النموذج المتمركز حول الإنسان

وضع الفكر الإنساني الهيوماني الإنسان في مركز الكون، وجعله الركيزة النهائية؛ لأنه يمتلك إرادة حرة واعية وقوة مبدعة، ولأن قدرته العقلية لا متناهية، ولأن حواسه قادرة على استنباط المعرفة من الواقع. وهذا النموذج يؤكد وجود الإنسان كائناً يتمتع بقدر من الاستقلالية عن الطبيعة (فئة مسافة تفصل بينهما)، وقديماً قال سقراط: "أحب المدينة، وقاطنو المدينة هم أساتذتي، وليست الصخور أو الأشجار (الطبيعة/المادة)" وهو عالم ليس محايداً منفصلاً عن القيمة. لذا، أضاف سقراط قائلاً: "نحن هنا في هذا العالم لنفعل الخير ونتحاشى الشر". وهذا التمييز بين الإنساني والطبيعي، والتركيز على محورية القيمة في حياة الإنسان، يظهر في حديث د. جونسون، الكاتب الإنجليزي، حين كان في فرنسا مع كاتب سيرته بوزويل؛ إذ أبدى هذا الأخير إعجابه بالطبيعة، فزجره د. جونسون قائلاً: "إن هي إلا مجموعة من الأعشاب سواء في هذا البلد أم في غيره [فالطبيعة مطردة لا تتغير]. بدلاً من ذلك دعنا نرى كيف تختلف هذه الجماعة الإنسانية [في فرنسا] عن تلك التي تركناها خلفنا [في إنجلترا]".

هذه المركزية الإنسانية في الكون تستند إلى إيمان جوهري بالقيمة، فلاهتمام بالقيمة، هو من صميم وجودنا الإنساني، أو كما قال د. جونسون: "إن اهتمامنا بالأخلاق [أي بعالم الإنسان] أمر جوهري مستمر، أما اهتمامنا بالهندسة [عالم الأشياء والطبيعة/المادة] فأمر عرضي، فالأخلاق من صميم إنسانية الإنسان. لذا، فهي من صميم اهتماماته الدائمة، أما اهتمامه بالهندسة فأمر ينتمي إلى العالم الطبيعي/المادي الذي يمكن قياسه وتطبيق النماذج المادية الكمونية عليه. لذا، فاهتمامات الإنسان تتفاوت من شخص إلى آخر، ولا تنبع من إنسانية الإنسان وإنما من وظيفته ومهنته. ومن ثم نجد أن الخاص مستقل عن العام، والذات الإنسانية مستقلة عن الموضوع، والإنسان مكون من جسد طبيعي/مادي خاضع لقوانين الحركة والمادة لقوانين الحركة والمادة، ولكنه في ذات الوقت يحوي الأسرار واللامحدود، والمجهول والغيب. لذا، يتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبراني مع الجواني،

والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب. لذا، لا يمكن أن يُرد مثل هذا الإنسان إلى عالم الطبيعة/المادة، ولا يمكن أن يُختزل إلى صيغ مادية واحدة بسيطة (ولا إلى صيغ روحية واحدة بسيطة)، فهو جزء من الطبيعة/المادة، لكنه قادر على تجاوزها. وهو كائن حر مسؤول؛ كائن حضاري تاريخي يعيش داخل كل من الطبيعة والتاريخ، وجوهره الإنساني مختلف عن الطبيعة/المادة (لذا نسميه "الإنسان الإنسان"، أو "الإنسان الرباني")، فهو قادر على تجاوز الطبيعة. لذا، تظهر ثنائية الإنسان والطبيعة، والمركز والأطراف، والجزء والكل، والخاص والعام، وهي ثنائية يشكل العنصر الإنساني فيها المركز، ويشكل العنصر الطبيعي الهامش. وفي داخل هذا النموذج لا يكون هناك سوى مرجعية إنسانية للكون بأسره. والإنسان؛ هذا الكائن المركب، هو الدال الأعظم والمدلول المتجاوز الأوحد، الذي يحل محل الإله؛ لأنه قادر على تجاوز ذاته الطبيعية، وتجاوز الطبيعة/المادية وقوانينها الحتمية.

2 - النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة

إلى جانب هذا النموذج الذي يجعل من الإنسان مركزاً للكون، متجاوزاً له، ظهر نموذج آخر مادي واحد جعل من الطبيعة غير الواعية (والتنوعات المختلفة عليها) مركزاً للكون، ومن ثم فهو ينكر على الإنسانية أي مركزية. والإنسان -حسب هذه الرؤية- جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، يُردُّ إليها ويخضع لقوانينها الحالية والكامنة فيها، ومن ثم فهو كائن يتسم بالبساطة البالغة. والإنسان من هذا المنظور ليس ظاهرة تاريخية حضارية متميزة، ففضاؤه هو الفضاء الطبيعي/المادي، وحدوده هي حدود الطبيعة/المادة. ويُعرَّف هذا الإنسان الطبيعي في إطار مقولات طبيعية/مادية، ويمكن أن يُردُّ إليها: وظائفها البيولوجية (الهضم- التناسل- اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية الجنسية (الرغبة في البقاء المادي- القوة والضعف- الرغبة الثروة- المنفعة المادية)، والمثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية- غده- جهازه العصبي). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/المادة، ملتحمًا عضويًا بها، لا توجد مسافة بينه وبينها، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية من قوانين. ويخضع لحتميات القانون الطبيعي/

المادي، ويتحرك مع حركة المادة لا يتجاوزها. وهذا هو "الإنسان الطبيعي" الذي يشكل حجر الزاوية بالنسبة إلى فلسفة المادية، وبالنسبة إلى العلوم "الإنسانية" المتفرعة عنها (وهو الإنسان الطبيعي/المادي في مصطلحنا).⁽²⁾

وهذا النموذج معادٍ للإنسان، فهو لا يهْمُش الإله وحسب، بل ويهْمُش الإنسان ذاته في مقابل الطبيعة/المادة، ويرده لها، ويفسره بما هو دونه (أي المادة وقوانينها). وهو نموذج يؤكد أهمية قوانين الطبيعة/المادة، ويرده لها، ويفسره بما دونه (أي المادة وقوانينها). وهو نموذج يؤكد أهمية قوانين الحركة على حساب الإرادة الإنسانية المستقلة، وعلى أسبقية المادة على الفكر، ومن ثم ينكر على الإنسان (البسيط المكون من عنصر واحد أو عنصرين) وجوده المستقل، وحرية وتركيبته ومقدرته على التجاوز.

وهذا النموذج الأخير يركز على مادية كل شيء، ويرد الإنسان إلى المادة وقوانينها، فيلغي بذلك الحيز الإنساني فلا يبقى سوى الحيز الطبيعي/المادي. ويمكن تفسير الإنسان من خلال النماذج الموضوعية الرياضية. وهذا في تصورنا هو تفكيك (تقويض) للإنسان، فهو حين يُردُّ إلى ما هو دونه، ويُفسَّر في إطار ما هو بسيط وآلي ومادي، ويُستوعب فيما هو ليس بإنساني، يفقد جوهره الإنساني الذي يميّزه عن الطبيعة/المادة.

وعملية التفكيك هذه، هي جوهر المشروع في الإطار المادي أو ما يسمّى "الاستنارة المظلمة"؛ أي رؤية الإنسان بوصفه كائناً طبيعياً تحركه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله، أو القوانين الآلية الموجودة خارجه. وقد تحدث هوبز عن أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وشبهه اسبينوزا بالحجر، وتحدث داروين عن علاقة القرد بالإنسان، وأكد فرويد أن القرد يوجد داخل الإنسان، ورآه الماركسيون وأتباع آدم سميث إنساناً اقتصادياً، وأجرى بافلوف تجاربه على "الكلاب"، وافترض أن النتائج التي توصل لها تنطبق على الإنسان. ومع هذا

(2) يمكن أن نضيف أن ثمة رؤية أخرى ترى الإنسان بوصفه كائناً روحانياً وحسب، وعلى الرغم من اختلاف هذه الرؤية الروحية عن الرؤية المادية إلا أنهما تشتركان في اختزاليتهما وواحديتهما، فكلتاهما ترد الإنسان إلى عنصر واحد [روحياً كان أم مادياً]، فكما أن هناك واحدة مادية، هناك أيضاً واحدة روحية، لكننا سنركز في دراستنا على الرؤية الطبيعية/المادية للإنسان؛ لأنها أكثر جاذبية وشيوعاً في العصر الحديث.

يمكن القول إنَّ المشروع التحديثي الغربي ليس تفكيكياً وحسب، وإنما هو أيضاً مشروع تأسيس، فهو يعيد تركيب المجتمع على أساس أنه غاية يتصارع فيها الإنسان مع الحيوان، والإنسان مع الإنسان، فهي الحرب للجميع ضد الجميع، وهذا ما أنتج في النهاية ما نسميه الحداثة الداروينية.

ومما ساعد على هيمنة هذا النموذج تزايد نفوذ الدولة (المطلقة)، وانتشار النظريات السياسية التي ظهرت لتسويغ هذا الوضع، واتساع نطاق القطاع الاقتصادي التجاري، وشيوع النظريات الأخلاقيات النفعية. وجوهر كل هذه النظريات مادي آلي، فهي تجعل هدف الوجود غاية مجردة إنسانية مثل: الدولة (في المجال السياسي)، أو القانون العام (في المجال العلمي والتحليلي بشكل عام)، أو الربح ومراكمة الثروة (في المجال الاقتصادي)، أو المنفعة الشخصية (في المجال الأخلاقي).

وقد صنف بعض مؤرخي تطور الأفكار هذين النموذجين: المتمركز حول الإنسان، والمتمركز حول الطبيعة/المادة، بوصفهما تعبيراً عن الرؤية الإنسانية الهيومانية، للأسباب الآتية:

أ - ظهر الفكر الإنساني الهيوماني المتمركز حول الإنسان في الوقت ذاته الذي ظهر فيه الفكر الهيوماني المعادي للإنسان المتمركز حول الطبيعة/المادة.

ب - كلا النموذجين يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة؛ أي رؤية أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره. ولهذا نجد أن كثيراً من كتب التاريخ تصنفهما بوصفهما جزءاً من التراث الهيوماني humanistic. ومعنى هذا أن كلمة "إنساني/هيوماني" تطلق على الفكر المتحيز للإنسان، وعلى الفكر المعادي له في ذات الوقت، ولكنهما في واقع الأمر ليسا نموذجاً واحداً بل هما نموذجان معرفيان مختلفان؛ النموذج الأول يجعل الإنسان مركزاً وكياناً حراً وقيمة مطلقة ثابتة ترمي إلى تحقيق غايات إنسانية، وتؤكد أسبقية الإنسان على الطبيعة، وتؤكد حريته ومقدرته على التجاوز. أما النموذج الثاني فيجعل الطبيعة/المادة مركزاً، ولا يعترف إلا بالحركة المادية الدائمة، وبالواحدة المادية الصارمة، التي تتجاوز الغائية الإنسانية، وتجعل الإنسان خاضعاً للحتميات المادية. وحتى نوضح

الفروق الجوهرية بين النموذجين؛ أدرجنا التضمينات الفلسفية لكلا النموذجين في الجدول الآتي:

الإنسان	الطبيعة/المادة
- ثنائية الطبيعة وما وراءها.	- الواحدية المادية.
- الحضارة والطبيعة.	- الطبيعة.
- ثنائية الإنسان والطبيعة.	- توحد الإنسان بالطبيعة.
- أسبقية الإنسان على الطبيعة/المادة.	- أسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان.
- الإنسان مادة وروح.	- الإنسان مادة وحسب.
- الإنسان يوجد في الطبيعة ومنفصل عنها.	- الإنسان الطبيعي جزء لا يتجزأ من الطبيعة.
- علاقة تفاعلية مع الطبيعة.	- علاقة صراع مع الطبيعة تنتهي؛ إما بالسيطرة الكاملة وإما بالإذعان الكامل.
- الإنسانية المشتركة.	- العالم مكون من ذرات متناثرة وجماعات متصارعة وأفراد متناحرة؛ فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان.
- العقل التوليدي (عقل مفطور فيه مقولات قبلية).	- العقل المتلقي (العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية).
- المقدرة على التجاوز.	- التشيؤ والمقدرة على التكيف.
- الإحساس بالطمأنينة في الكون.	- الذوبان في الكون أو الإحساس الشديد بالغرابة.
- مركزية الإنسان (الاستخلاف في الإسلام).	- إزاحة الإنسان عن المركز.
- تركيبية مادية/روحية.	- اختزالية مادية.
- ذات الإنسان مستقلة، تتقابل مع الكل.	- ذات الإنسان مستقلة تماماً عن الكل، أو ذائبة تماماً منه.
- حرية الاختيار.	- حتميات مادية.
- المسؤولية الخلقية.	- انعدام المسؤولية.
- الأخلاق التي تتجاوز المنفعة المادية.	- الأخلاق النفعية.
- الإنسان متعدد الأبعاد.	- الإنسان أحادي البعد.

الطبيعة/المادة	الإنسان
- الواقع المادي.	- الفكر والواقع.
- التراكم المعلوماتي.	- الرؤية الكلية المترابطة.
- حقائق متناثرة.	- أنماط متواترة.
- القانون العام.	- المنحنى الخاص للظاهرة.
- سببية صلبة.	- سببية فضفاضة.
- وحدة العلوم.	- تعددية منهجية (مناهج العلوم الطبيعية مختلفة عن مناهج العلوم الإنسانية).
- استمرار واطراد.	- استمرار وانقطاع.

ونحن نذهب إلى أن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة من عصر نهضتها ليس الصراع بين المادية والمثالية، وإنما هو صراع بين الواحدة المادية والفلسفات التي تنطلق من ثنائية الإنسان والطبيعة/المادة. فالنموذج المتمركز حول الإنسان ينطلق من هذه الثنائية، أما النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة فهو نموذج واحد يؤكد أن الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة. فهو تاريخ الصراع بين هذين النموذجين.

والواقع أن تصاعد معدلات العلمنة هو في جوهره نوع من تزايد هيمنة النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة، الذي يرد كل جوانب النفس البشرية تدريجياً إلى القانون المادي، وبذا يتم تفكيك الإنسان إلى أن تختفي الطبيعة البشرية بوصفها مرجعية نهائية. وابتداءً من فكر حركة الاستنارة، يلاحظ بداية هذه العملية والاتساع التدريجي لنطاق الرؤية المادية الكمية الواحدة على حساب الرؤية الإنسانية الكيفية التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. وقد أدت هذه العملية في نهاية الأمر إلى سيادة الفكر العدمي والتفكيكي، وإلى سيادة الاتجاهات المعادية للإنسان في الحضارة الغربية الحديثة، تلك الاتجاهات التي تصل إلى ذروتها وتكاملها النظري في فكر ما بعد الحداثة وما بعد الإنسانية الهيومانية، وفي فكر مرحلة السيولة الشاملة.

ويتضح هذا في تطور الفلسفة الغربية، ففي عصر النهضة وظهر الفلسفة الإنسانية الهيومانية ظهر اسبينوزا، الذي حوّل العالم إلى منظومة واحدة رياضية مصمتة، الإله فيها هو الطبيعة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة والمادة، والإنسان لا يختلف فيها عن أي شيء في الكون. وقد كانت منظومة متفائلة للغاية؛ إذ يبدو أن اسبينوزا وجد أن هذه الحركة الرتيبة الآلية ذات المرجعية المادية التي تسم عالمه، ستحقق السعادة للبشر بشكل ضمني، عن طريق امتزاج الجزء الإنساني في الكل المادي، تفكيكاً للإنسان؛ لأن الإنسان بهذه الطريقة يُردّ إلى ما هو دونه.

ثم جاء نيتشه واكتشف أن العالم الذي يصبح الإله فيه قانوناً طبيعياً، والذي تتحكم فيه حركة المادة هو عالم موت الإله؛ أي عالم مادي تماماً، لا قداسة ولا ضمان فيه لأي شيء؛ عالم خالٍ من المعنى، محايد، لا قيمة فيه ولا غاية ولا سبب ولا نتيجة، لا كليات فيه ولا مطلقات، ومن ثم لا يبقى سوى إرادة القوة، وعالم داروين الذي يتجاوز الخير والشر الذي تحسم فيه الأمور ببساطة البارود وسذاجته. ولكن، مع كل هذا يظل عالم نيتشه عالماً مأساوياً متشائماً، يشعر فيه الإنسان بالضيق وعدم الأمن. لذا، ترد عبارة "لقد مات الإله" على لسان المجنون الذي يجري في السوق محتجاً صارخاً معبراً عن أمله متسائلاً: كيف تأتي للإنسان أن يمحو الأفق، ويجفف البحار، بحيث أصبح العالم من حولنا مادة محضة لا أسرار فيها ولا قداسة؟

ثم ظهر جاك دريدا زعيم التفكيكيين بوجهه الكئيب، وأعلن عالماً ما بعد الحداثة السائل؛ إذ لا يوجد هدف، أو مركز، أو غاية، أو فرح، أو ندم، أو تفاؤل، أو تشاؤم، فكل شيء قابع داخل قصته الصغرى دون مرجعيته النهائية (قصة كبرى)، وحيث تفشل اللغة الإنسانية نفسها في تحقيق التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان. وبفشل اللغة تخفي القيم والمعايير تماماً، ويتفكك الإنسان، وتسود النسبية والسيولة، ويصبح عالمنا لا مركز له.

وقد رأى نيتشه وأنصار ما بعد الحداثة أن الإنسانية الهيومانية، مهما بلغت من نسبية ومادية، ملوثة بالميتافيزيقا، وذلك للأسباب الآتية:

- تعطي الإنسانية الهيومانية للإنسان مكاناً متميزاً، وتنسب إليه جوهرًا عالمياً.

- تفترض الإنسانية الهيومانية استقلالية الذات، وتنسب إليها المقدرة على التجاوز.
- تفترض الإنسانية الهيومانية أن الذات واعية وتصوغ الواقع.
- تفترض الإنسانية الهيومانية وجود موضوع ثابت مستقر.
- تفترض الإنسانية الهيومانية وجود تفاعل بين الذات والموضوع، وأن هناك سببية في العالم.
- تفترض الإنسانية الهيومانية وجود كل ثابت متجاوز (لوجوس) هو أساس العالم.

كل هذا يفترض درجة من التجاوز والانفلات من قبضة الصيرورة، مما يتنافى مع منطق المنظومة المادية الصارمة. وفي تصوري أن النقد ما بعد الحداثي للإنسانية الهيومانية صحيح. فثنائية الإنسان والطبيعة داخل الإطار المادي - في تصورنا - ثنائية واهية، فالفكر الإنساني الهيوماني منح الإنسان مركزية في الكون، ولكنه حين ألغى الإله أو همّشهُ؛ أي إنه ألغى ما وراء الطبيعة/المادة، لم يبق سوى السقف المادي. لذا، كان لا بدّ أن يتراجع النموذج المتمركز حول الإنسان ليحلّ محله النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة، الذي ينكر مركزية الإنسان. ويمكن القول إن نموذج التمرکز حول الإنسان هو وَهْم من أوهام عصر النهضة، الذي كان يطمح إلى أن يتحرر الإنسان تحرراً تاماً من أي إيمان ديني، وذلك بإنكار وجود الإله تماماً، أو جعل الإيمان الديني شأنًا خاصاً لا علاقة له بمعرفة العالم المادي. وبناء عليه، بوسع الإنسان أن يركز على هذا العالم ويدرسه، دون أن تغشى عيونه أية غشاوة عاطفية أو إيمانية، وبذلك يصبح هو ذاته الإله، ويسخر الطبيعة لصالحه. ولكن، حينما وقف الإنسان بأقدامه على الأرض الطبيعية/المادية، دون أن ينظر إلى النجوم والملائكة، وحينما بدأ يؤسس نماذجه التفسيرية وأنساقه الفلسفية على أساس القوانين المادية الخالصة وحسب، كان لا مناص له من أن يفسر ذاته على أساس أنها ظاهرة تخضع للقوانين المادية الطبيعية والكمية نفسها، فهي القوانين الوحيدة التي تسري على الكون. ومن هنا

بدأ انتصار النموذج الثاني: الطبيعي المادي، على النموذج الأول: الإنساني، حتى تحققت للنموذج المادي الكمي السيادة شبه الكاملة في نهاية الأمر، وأصبح هو النموذج الفعال.

ولكن، مع هذا الهجوم الشرس على الإنسان، ومع هذا التناقض الأساسي داخل المنظومة الإنسانية الهيومانية، ظلت هناك جيوب إنسانية هيومانية مقاومة تبدّى في كثير من المنظومات الفلسفية التي قد تعلن أنها مادية، ولكنها مع هذا تنطلق من ثنائية الإنسان والطبيعة/المادة، وترى أن الإنسان يحوي داخله ما لا يمكن أن يُردَّ إلى قوانين الحركة المادية الصماء، وأن عالمه ليس منفصلاً عن القيمة value free. لذا، فحملة هذا الفكر يؤمنون أن المجتمع ليس غابة أو حلبة صراع، وليس خالياً من المعنى، فمنظومات الإنسان المعرفية والأخلاقية والجمالية تفرض على هذا العالم نظاماً، وتزوّد الإنسان بأطر إدراكية ومعرفية يسبغ من خلالها المعنى والهدف على وجوده وكيانه. لذا، فحملة هذا الفكر يقفون ضد الإمبريالية وضد صناعة السلاح وتلويث البيئة، فهم يؤمنون بأن ثمة إنسانية مشتركة، وثمة تاريخاً مستمراً، وأن هذا الكون هو ميراث كل الأجيال، ولا بدّ من الحفاظ عليه، وأن الهدف من الوجود الإنساني هو تحقيق السعادة والرفقي لكل أبناء الجنس البشري. وتبديات هذه المقاومة كثيرة ومتعددة. ويمكن القول إن الفلسفة الإنسانية الهيومانية في الغرب، بتأكيداتها القيم الأخلاقية المطلقة ومقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعي/المادي، وذاته الطبيعية/المادية، هي تعبير عن محاولة الإنسان الإفلات من قبضة العدمية، وبحث الإنسان المادي غير الواعي عن المقدس (غير المادي).

ويلاحظ أن المدافعين عن الإنسان في الشرق والغرب يستخدمون نماذج مركبة يدخل في تركيبها عدد من العناصر المتنوعة المتداخلة، بل والمتناقضة، منها: السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والديني، وصولاً إلى العناصر الحضارية والأبعاد المعرفية، فهم يرون الفارق الجوهرى بين الإنساني والطبيعي/المادي. واستخدام النماذج المركبة في تصوري ليس اختبار منهج للدراسة بين عدة مناهج، وإنما هو تعبير عن احترام تركيبة الإنسان، وعن إنسانيته، وعن

محاولة التصدي للنزعات المادية (العدمية) التي تحاول تفكيكه وتشيينه وردّه إلى قوانين المادة وحركتها.

والإيمان بثنائية الإنسان والطبيعة (والإنسانية المشتركة)، والعالم الذي تحكمه القيمة الإنسانية، وبمقدرة الإنسان بوصفه كائناً مركباً قادراً على تجاوز النظام الطبيعي/المادي، وعلى توليد القيمة والمعنى، هو ما ينقذ النظم الفلسفية الإنسانية الهيومانية التي تدور في إطار مادي من السقوط في الحلولية الكمونية ووحدة الوجود والعدمية المادية، فهي تحتفظ داخلها بمفهوم الإنسان المنفصل عن الطبيعة وثنائية الإنساني والطبيعي/المادي، وهذا يقترب من مفهوم المقدس في المنظومات الدينية. وكما قال روتي: "إن العلمانية الحقّة (والمادية الحقّة) هي ألا يقدس الإنسان شيئاً ولا حتى نفسه". أما الإنسانية الهيومانية فقد احتفظت بمقولة الإنسان الذي لا يرد إلى حركة المادة. لذا، "فهي ملوثة بالميثافيزيقا" كما يقول الماديون. والفكر الإسلامي يؤمن -بطبيعة الحال- بثنائية الإنسان والطبيعة، وبمقدرة الإنسان على التجاوز، وبالإنسانية المشتركة، وبانفصال الإنسان عن الطبيعي/المادي.

وثنائية الإنسان والطبيعة/المادة، من منظور إسلامي، مصدرها ثنائية الخالق (المتجاوز المنزه) عن المخلوق، وهو طرح لا يتفق معه بطبيعة الحال المفكرون الإنسانيون الهيومانيون في الغرب. فهم يذهبون إلى أن الإنسان قد وُلد من داخل عقله ومن خلال تفاعله مع الطبيعة، منظومات معرفية وجمالية وُخلقية، وأن هذه المنظومات هي التي حولته من إنسان طبيعي إلى كائن حضاري منفصل عن الطبيعة/المادة، وأن هذه المنظومات هي سبب استقلاله، وضمان هذا الاستقلال عن الطبيعة.

ولكن، في تصوري أن ثمة إشكاليات أساسية يواجهها الفكر الإنساني الهيوماني، هي:

- ثنائية الإنسان والطبيعة كما أسلفنا داخل الإطار المادي، ستتحصر داخل نطاق الطبيعة/المادة وحدها، وستتحرك الإنسان تحت سقف مادي، وستكون مرجعيته النهائية، شاء أم أبى، هي الطبيعة/المادة. وفي هذه الحالة لا بدّ أن

يرد الإنسان على ما هو دونه؛ أي الطبيعة/المادة، بوصفها المرجعية النهائية الوحيدة، فيتم تفكيكه إلى عناصره "المادية" الأساسية، وتصفى الثنائية، ومن ثم فثنائية الإنسان والطبيعة داخل إطار مادي يستند إليها الفكر الإنساني الهيوماني، وهي ثنائية واهية، ليس لها أساس فلسفي، فأساسها وجداني، مسألة اختيار وجودي لا تتسق فلسفياً مع النموذج المادي الذي يشكل الإطار المرجعي.

- إذا كان الإنسان في الفكر الهيوماني الغربي كائناً مستقلاً عن النظام الطبيعي/المادي، فهو أيضاً مكتف بذاته، وهو النقطة المرجعية النهائية ويولد معياريته من داخله، إلى أن يتحول تدريجياً إلى البديل الميتافيزيقي للإله في المنظومات التوحيدية، وحين يتأله الإنسان فإنه يصبح عقلية إمبريالية نيتشوية داروينية.

وقد بيّنت الممارسة التاريخية أن الفكر الإنساني الهيوماني الذي يدور في إطار مادي لم يترجم نفسه إلى إيمان عميق بالإنسانية المشتركة، وإنما بإنسانية الإنسان الأبيض، ومركزيته في الكون؛ فالإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الذي يولد قيمه من داخله. لذا، بدلاً من الإنسانية المشتركة ظهرت الإنسانية الغربية الإمبريالية التي وظفت العالم لصالح الإنسان الغربي، الذي قام بإبادة الملايين وتسخيرهم واحتلال أراضيهم، وبدلاً من حادثة إنسانية تستند إلى مفهوم الإنسانية المشتركة، ظهرت الحادثة المادية الدراوينية، بكل وحشيتها وأنانيتها وأنيابها وأظافرها.

وبعد أن غزا العالم الغربي العالم الإسلامي، وبعد أن هزمه، حاول أن يصلح ذاته فتبنت منظومة الحادثة الغربية، بخيرها وشرها. وحاول بعض المفكرين الإسلاميين والماركسيين إدخال بعض القيم، مثل العدل الاجتماعي والمساواة بين البشر، على منظومة الحادثة المنفصلة عن القيمة. وقد كان هؤلاء المفكرون على حق داخل شروطهم التاريخية؛ لأن منظومة الحادثة الغربية لم تكن قد دخلت بعد مرحلة الأزمة، ولم يكن كثير من إنتاجاتها السلبية قد اتضح بعد، كما أنها منظومة أثبتت كفاءتها العسكرية ومقدرتها التنظيمية. ولكن، اكتشف كثير

من المفكرين الإسلاميين، كما اكتشف كثير من المفكرين الإنسانيين الغربيين، أن منظومة الحداثة الغربية في إطارها المادي المنفصل عن القيمة لا بد أن تولد الحد الأقصى من الصراع، وتنحدر إلى الدراوينية والإمبريالية. فبدأ التفكير الجدي والخلاق في طرح تصور حداثة جديدة، فظهرت في العالم الإسلامي مدارس فكرية تحاول تأسيس علوم إنسانية وطبيعية منفصلة عن القيمة -value-free؛ أي منفصلة عن الإنسان، وإنما تنطلق من منظومة القيم الإسلامية التي تميز الإنساني والطبيعي/المادي. وهذا هو في تصوري مشروع توليد معرفة إسلامية إنسانية، أو ما يسمى أسلمة المعرفة.

وقد أشرنا من قبل إلى أن هذه الثنائية هي أيضاً نقطة انطلاق النموذج المعرفي الإنساني الهيوماني الغربي. لذا، فثمة رقعة مشتركة بين النموذج المعرفي ذي التوجه الإنساني الهيوماني والنموذج المعرفي الإنساني الإسلامي. وحديثي عن الرقعة المشتركة هو تأكيد من جانبي لفكرة الإنسانية المشتركة، ولكن الأكثر من هذا هو تبيان أن مشروع إسلامية المعرفة ليس شيئاً فريداً أو شاذاً، كما يحاول بعضهم تصويره، بل هو جزء من تيار عالمي أدرك الأطروحات المادية الضيقة التي تصدر عنها الحداثة الغربية الداروينية التي أدخلتنا طريقاً مسدوداً من أزمة بيئية إلى أزمة أخلاقية، إلى حالة صراع دائمة: الجميع في حالة حرب مع الجميع، فالإنسان إن هو إلا ذئب لأخيه الإنسان، كما تنبأ هوبز وغيره من المفكرين الماديين العلمانيين. لذا، فثمة بحث مستمر عن حداثة إنسانية ترفض التقدم المادي المستمر، وتساعد معدلات الاستهلاك هدفاً نهائياً، وترفض القوة معياراً وحيداً وآلية وحيدة لحسم الصراع، لذا، فهذه الحداثة الإنسانية تنطوي في النهاية على رفض الحداثة المادية الداروينية التي تنكر الإنسانية المشتركة بوصفها مرجعية نهائية تذهب إلى أن العالم إن هو إلا مادة استعمالية يوظفها القوي لصالحه. تطرح الحداثة الإنسانية بدلاً من ذلك فكرة التوازن مع الذات، ومع الطبيعة، ومفهوم الإنسانية المشتركة، بوصفها مرجعية نهائية. ويمكن القول إن كثيراً من حركات الاحتجاج في الغرب تصدر عن فكرة الحداثة الإنسانية التي تستند بدورها إلى فكرة الإنسانية المشتركة. وقد بدأت حركة الاحتجاج ضد الحداثة الداروينية مع بدايات مشروع الحداثة. ولعل الفارق الأساسي بين

الاحتجاج الغربي والاحتجاج الإسلامي أن الأول يبقى على مستوى الاحتجاج وحسب، فهو احتجاج مأساوي متشائم؛ لأن السقف المادي يطبق عليه، ولأن النزعة نحو التجاوز ضعيفة بسبب الإطار المادي بحتمياته، أما الاحتجاج الإسلامي فهو يطرح حلولاً، لذا، فهو احتجاج متفائل يطرح مشروع أساس المعرفة، وعلماً ليس منفصلاً عن القيمة.

وقد يقول بعض المتسائلين إن المفكرين الغربيين الذين يحتجون على الحداثة الداروينية، ويحاولون تطوير حادثة إنسانية، يعلنون أنهم علمانيون بل وملحدون. وهذا قول في ظاهره حق. ولكن، يجب ألا نكتفي بما يقوله هؤلاء المفكرون عن أنفسهم، بل يجب أن ندرس أعمالهم بدقة، وسنكتشف أن نموذجهم الفعال ليس مادياً مصمتاً، بل يضم عناصر غير مادية كثيرة (مع عدم اعترافهم بذلك)، لذا، فروايتهم في نهاية الأمر ليست مادية. ومن هنا قلنا إن مشروع أسلمة المعرفة يبدأ بوصفه مشروع أنسنة المعرفة؛ أي استعادة الفاعل الإنساني مقولة مادية/روحية لا يمكن ردها إلى عالم المادة، وتتطلب دراستها مناهج خاصة ونماذج مركبة تحوي عناصر مادية وغير مادية. وفي تصوري أن مقولة الإنسان كائن روعي/مادي، كظاهرة غير طبيعية غير مادية، تشير إلى ما وراء الطبيعة؛ إلى الله سبحانه وتعالى.

لا بد أن نكتشف هذه الثنائية، التي تسم الوجود الإنساني، وتفصله عن عالم الطبيعة/المادة في كتابات بعض المفكرين، الذين ينطلقون من إدراك الاختلاف الجوهرى بين الظاهرة الإنسانية والظواهر الطبيعية/المادية. ويجب أن ندرس تبادلات هذه الثنائية في أعمالهم؛ سواء في تأكيدهم الإنسانية المشتركة، أو رفضهم بعض الظواهر المصاحبة للحداثة الغربية، مثل: الاغتراب، والتشيؤ، والتسلع، وظاهرة الإنسان ذي البعد الواحد. ومثل هذه الدراسة ستعرفنا على الرقعة المشتركة بين المفكرين الإنسانيين من العلمانيين والإسلاميين، حتى يمكننا أن نوجه جهودنا ضد الحداثة الداروينية التي ستحرق الأخضر واليابس، وستودي بالجميع حتى دعائها والمستفيدين منها، فهي لا تهددنا وحدنا، وإنما تهدد الظاهرة الإنسانية ذاتها.

ثانياً: الهجوم على الإنسان

أسلفنا القول في ما سبق أن الإنسانية الهيومانية الغربية داخل الإطار المادي عادة ما تتهاوى وتنزلق إلى المادية والعنصرية والداروينية، وفي نهاية الأمر إلى العدمية. وستناول هنا فكرتين أساسيتين في الحضارة الغربية هما: الداروينية الاجتماعية والعدمية، ثم فيلسوفين غربيين هما: شوبنهاور ونيتشة، يعبران عن هذه الداروينية وما تؤدي إليه من عدمية.

1 - الداروينية الاجتماعية

"الداروينية" ترجمة لكلمة "داروينيزم Darwinism" الإنجليزية، ويُقال لها أيضاً "الداروينية الاجتماعية". وهي كلمة منسوبة إلى اسم تشارلز داروين (1731م-1820م). وهي فلسفة علمانية شاملة، واحدية عقلانية مادية كمونية، تنكر أية مرجعية غير مادية، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية، وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة، وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية للكون. والآلية الكبرى للحركة في الداروينية هي الصراع والتقدم اللانهائي، وهو صفة من صفات الوجود الإنساني. وقد حققت الداروينية الاجتماعية ذيوها في أواخر القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تعثر فيها التحديث في شرق أوروبا، وبدأ فيها بعض يهود اليديشية في تبني الحل الصهيوني للمسألة اليهودية، كما بدأ التشكيل الإمبريالي الغربي يتسع ليقسم العالم بأسره. ويمكن القول إن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة، إن لم تكن كلها.

ويرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي نفسها التي تسري على الظواهر الإنسانية: التاريخية والاجتماعية. وهم يذهبون إلى أن تشارلز داروين قد وصف هذه القوانين في كتابيه الكبيرين: "حول أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي"، و"بقاء الأجناس الملائمة في عملية الصراع من أجل الحياة". وقد ذهب داروين إلى أن الكون بأسره سلسلة متواصلة في حالة حركة من أسفل إلى أعلى، وأن الإنسان إحدى هذه الحلقات، وقد يكون أرقاها، ولكنه ليس آخرها. ويرى داروين أن تقدم الأنواع البيولوجية

الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي يتنصر فيه الأصلح. إن عالم داروين عالم مستمر مغلق لا ثغرات فيه ولا فراغات ولا مسافات، فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها، تماماً كما هو الحال مع عالم اسبينوزا ونيوتن؛ إذ تحرك كل عجلة العجلة التي بجوارها (وبالفعل، وصف أحدهم داروين بأنه نيوتن العلوم البيولوجية). وهكذا تؤدي اليرقة إلى القرد، والقرد إلى الإنسان بطريقة آلية، تماماً كما تتحرك الأجسام تحت تأثير قانون الجاذبية، وكما تتحول الأفكار الجزئية إلى أفكار كلية بطريقة آلية في منظومة لوك.

وهذا هو تصوّر داروين أو فرضيته. ولكنه كان في واقع الأمر عاجزاً تماماً من الناحية العلمية عن إثبات كثير من فرضياته. فهناك حديث عن الحلقة المفقودة، وهي تعني وجود مسافة بين القرد والإنسان. لذا، فقد تحدثوا عن الطفرة بمعنى سد الثغرة في الزمان من دون سبب واضح، وتم فرض الاستمرارية والواحدية دون وجود شواهد مادية علمية. ومع هذا، ذهب دعاة الداروينية الاجتماعية إلى أن فرضية داروين نظرية وحقيقة علمية، ثم نقلوا هذه الفرضية من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، وقرروا أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية، ولا تختلف عن العلاقات بين المجتمعات والدول. وعلى هذا، تم استخدام النموذج الدارويني لا لتفسير الطبيعة/المادة وحسب، وإنما لتفسير حياة الإنسان الفرد في المجتمعات، وفي تفسير العلاقات بين الدول والمجتمعات على المستوى الدولي.

وقد وُظفت الداروينية الاجتماعية في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة، وفي تسويق المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وأفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة. لذا، فهم يستحقون الفناء، أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح.

ويمكن تلخيص الأطروحات الأساسية في الداروينية الاجتماعية على النحو الآتي:

- كل الأنواع العضوية ظهرت من خلال عملية طويلة من التطور، وهي عملية حتمية شاملة تضم كل الكائنات (بمن فيها الإنسان)، وكل المجتمعات في المراحل التاريخية جميعها.
- العالم كله في حالة تطوّر دائم، وهذا التطور يتبع نمطاً واضحاً متكرراً، مع أن التطور قد يكون بطيئاً وغير ملحوظ أحياناً، وقد يأخذ شكل طفرة فجائية واضحة أحياناً أخرى.
- تتم عملية التطور من خلال صراع دائم بين الكائنات والأنواع. فالصراع دموي حتمي، وهو صراع جماعي لا فردي.
- السبب الذي يؤدي إلى تغيّر الأنواع هو الاختيار الطبيعي الذي يؤثر في جماعات الكائنات العضوية، ويترك عليها أثراً مختلفة.
- الكائن أو النوع الذي ينتصر على الكائنات والأنواع الأخرى، ويحقق البقاء المادي لنفسه، يثبت بالتالي أنه أرقى من الأنواع الأخرى؛ إذ إنه حقق البقاء على حسابها، فبقي هو بينما كان مصيرها الفناء.
- تحقّق الكائنات البقاء؛ إما من خلال التكيف (البرجماتي) مع الواقع فتتلون بألوانه وتخضع لقوانينه، وإما بالقوة وتأکید الإرادة (النيشويه) على الواقع، والبقاء من نصيب الأصح القادر على التكيف، والأقوى القادر على فرض إرادته. ومن أشكال التكيف، الانتقال من التجانس (البسيط) إلى اللاتجانس (المركب).
- مهما كانت آلية البقاء، فلا علاقة لها بأية قيم مطلقة متجاوزة، مثل الأمانة أو الأخلاق أو الجمال، فالبقاء هو القيمة المحورية في المنظومة الداروينية، التي تتجاوز الخير والشر والحزن والفرح.
- النوع الذي ينتصر يورث الخصائص التي أدت إلى انتصاره (سر بقائه) إلى بقية أعضاء النوع؛ بمعنى أن التفوق يصبح عنصراً وراثياً.
- استحالة وجود مساواة مبدئية بين الأنواع، أو بين أعضاء الجنس البشري.

- مع تزايد معدلات التطور، تصبح هناك كائنات أكثر رقياً من الكائنات الأخرى بحكم بنيتها البيولوجية، ومن ثم يصبح للتفاوت الثقافي أساس بيولوجي حتمي.

ولعله لا توجد فلسفة أثرت في عصرنا الحديث أكثر من الفلسفة الداروينية، كما لا توجد فلسفة بلورت الرؤية العلمانية للكون أكثر من الفلسفة الداروينية، وذلك للاعتبارات الآتية:

- رسخت الفلسفة الداروينية أفكار الواحدة المادية، التي تذهب إلى أن العالم مادة واحدة صدر عنها كل شيء؛ وهي مادة خالية من الغرض والهدف والغاية، ولا توجد داخلها مطلقات متجاوزة من أي نوع. فالعالم طبيعة، والطبيعة محايدة لا تعرف الخير، أو الشر، أو القبح، أو الجمال. ولا توجد أية ثغرات في الكون؛ إذ إن المنطق المادي حتمي شامل يشمل كل شيء. ولا توجد ثنائيات في الكون؛ إذ يُرد كل شيء إلى المادة، ويُفسر كل شيء بالتطور المادي. ومع هذا، توجد الثنائيات الاجتماعية الصلبة: الأقوياء/الضعفاء، الأثرياء/الفقراء، السادة/العبيد، القادرون على البقاء/ضحايا الصراع.

- الإنسان جزء من هذه الطبيعة وهذه المادة، وقد صدر هو أيضاً عنهما من خلال عملية التطور؛ إذ لا يوجد سوى قانون طبيعي واحد يسري على الإنسان والأشياء، فالوجود الإنساني نفسه يتحقق من خلال الآليات التي يتحقق من خلالها وجود كل الكائنات الأخرى؛ أي الصراع والقوة والتكيف. وهو وجود مؤقت، تماماً مثل مكانته في قمة سلم التطور؛ إذ إنه حتماً سيفقد مكانته هذه من خلال سلسلة التطور التي دفعته إلى القمة. بل يمكن القول إن (الأميبا) من منظور تطوري صارم أكثر تميزاً من الإنسان؛ لأنها حققت البقاء لنفسها مدة أطول من الإنسان. والإنسان، شأنه شأن الأميبا، لا يتمتع بأية حرية ولا يحمل أية أعباء أخلاقية، فالقوانين الأخلاقية هي مجرد تطوّر لأشكال من السلوك الحيواني الأقل تطوراً والحرص الغريزي على البقاء البيولوجي. وهذا يعني أن القانون الأخلاقي، وكل القوانين، هي قوانين مؤقتة نسبية، ترتبط بحلقة التطور التي أفرزتها. لذا، يتم الاحتفاظ بالقوانين طالما

أنها تخدم المرحلة. ومن ثم فإن الأخلاق المطلقة تقف ضد التقدم العقلائي المادي، ولا سيما إذا كانت أخلاقاً دينية تدعو إلى حماية الأضعف والأقل مقدرة إلى الإشفاق عليه والعناية به. وهذا يعني أن كل الأمور نسبية تماماً، ولا توجد أية مطلقات. لذا، يمكن القول إن النظرية الداروينية هي الأساس العلمي للفكر النسبي. وإذا كان التطور يتم أحياناً عن طريق الصدفة، وتحدده الحوادث العارضة، فيمكن القول إن النظرية الداروينية هي أيضاً أساس الفكر العبيثي.

- إذا كان الأمر كذلك، فإن أفضل طريقة لتفسير سلوك الإنسان ووجوده لا يمكن أن تتم إلا من خلال النماذج الطبيعية المادية، ومن هنا تنبع حتمية وحدة العلوم. وإذا كان للظاهرة تاريخ، فهو تاريخ مادي يمكن دراسته من خلال دراسة بنية الظاهرة المادية. وقد قام داروين نفسه بتفسير الظواهر البيولوجية من خلال دراسة تاريخها البيولوجي. وكما قال أحد الباحثين؛ فإن هذا يعني في واقع الأمر عدم وجود أي فارق أساسي بين مجموعة من الشبان الذين يختطفون فتاة ويغتصبونها ثم يقتلونها، وقطيع الذئب الذي يهاجم ظبياً ويلتهمه. فكلاهما تدفعه غريزة طبيعية مادية قوية. ولعل الفارق الثانوي الوحيد أن الشبان قد هاجموا عضواً من نفس نوعهم، وهو الأمر الذي يعوق عملية البقاء؛ (وهذا هو المنطق الوحيد المقبول في إطار دارويني عقلائي مادي).

- ومع الواحدية المادية التي تصدر عنها الداروينية، ومع رفضها لأن تكون أية نقطة متجاوزة للمادة مصدراً للحركة، ومع أنها تفترض عدم وجود مخطط إلهي وراء الكون، فإنها مع هذا كله تفترض وجود غائية طبيعية كالتطور بوصفه حركةً من نقطة أدنى إلى نقطة أعلى، ومن التجانس (البسيط) إلى اللا تجانس (المركب)، حركة حتمية تماماً مثل التقدم الحتمي الذي تفترضه معظم الأيديولوجيات العلمانية. والغائية التي يطرحها داروين غائية غير متجاوزة تأخذ شكل إيمان بأن هناك غاية كامنة في الطبيعة نفسها. لكن هذه الغائية قد تكون زيادة في التركيب والتطور من البسيط إلى المركب، وقد تكون شيئاً يُسمّى "إرادة الحياة" أو "القوة"، وقد يكون شكلاً من أشكال

الوعي ظهر بالصدفة من خلال عملية كيميائية زادت المادة تركيباً. والمهم أن التطور، مهما بلغ بالكائنات من ارتفاع ورقي، فليس ثمة تجاوز؛ إذ إن كل شيء (وضمن ذلك الإنسان) أصله مادي ويرد إلى المادة. وينطبق الشيء نفسه على نظرية الأخلاق، فالبقاء هو القيمة الوحيدة، والصراع هو الآلية، والأناية وحب الذات هما مصدر الحركة. لذا، فإن العالم هو ساحة قتال بين الذئاب من البشر من جهة (والإنسان ذئب يفترس أخاه الإنسان)، والأمم التي لا بد أن تصرع بعضها بعضاً لغاية البقاء من جهة أخرى، فهي حرب الجميع ضد الجميع. ولا توجد قيمة مطلقة لأي شيء؛ إذ إن ما يحدد القيمة هو القدرة على الصراع والبقاء. ويمكن القول إن النظرية الداروينية هي خليط من الصورة المجازية العضوية، والصورة المجازية الآلية، فالكون في حالة تطوّر عضوي مستمر، يتبع نمطاً ثابتاً لا يتغير، ومن ثم لا يختلف التطور العضوي عن الحركة الآلية في النمطية أو الرتبة.

وقد تبدّت هذه المنظومة الداروينية بشكل واضح في الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، من إنكار قيمة أي شيء أو أية مرجعية متجاوزة إلى تأكيد ضرورة التنافس والصراع والإصرار على حرية السوق وآلياته، وعدم تدخّل الدولة بحيث يهلك الضعفاء ولا يبقى سوى الأقوياء. والإمبريالية هي تدويل للرؤية الداروينية؛ إذ أصبح العالم كله سوقاً، ومسرّحاً لنشاط الإنسان الأبيض المتفوق الذي أباح لنفسه قتل الآخر ضماناً لبقائه وتأكيداً لقوته. وقد ساهمت الداروينية أيضاً في تزويد النظريات العرقية الغربية والتجارب الخاصة بتحسين الأجناس والنسل والقتل الرحيم على أساس علمي.

كما هيمنت النظرية التطورية (ذات الأصل الدارويني) على العلوم الاجتماعية. فالإيمان بالتقدم والحتمية التاريخية جميعها أشكال من التطورية. وهناك كثير من النظريات التاريخية والاجتماعية تُعد تطبيقاتاً لمبدأ التطور من التجانس البسيط إلى اللا تجانس المركب. فقد درس هربرت سبنسر التاريخ بوصفه تطوراً من المجتمع العسكري إلى المجتمع الصناعي، ورآه دوركهام تطوراً من التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي، ورآه ماركس تطوراً من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المركبة (عبر حلقات محددة: المجتمع العبودي،

فالإقطاعي، فالرأسمالي، فالاشتراكي). في حين بين أوجست كونت أن التطور هو تَطَوُّر من مجتمع يستند إلى السحر إلى مجتمع يستند إلى الدين، وصولاً إلى المجتمع الحديث الذي يستند إلى العلم. والفكر العرقي الغربي هو فكر تطوري؛ إذ يرى أن الإنسان الأبيض هو آخر حلقات التطور وأعلاها. لذا، فله حقوق معينة. وقد تبلور الفكر التطوري العرقي في الأيديولوجيا النازية التي تبنت تماماً فكرة وحدة العلوم، وطَبَّقَت القوانين الطبيعية بصرامة على الجميع، وحاولت الاستفادة من قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النازية (إبادة المعوقين والمتخلفين عقلياً وأعضاء الأجناس الأخرى)، ومن خلال محاولات تحسين النسل عن طريق التخطيط، وعقد زيجات أو تنظيم علاقات إخصاب تؤدي إلى إنجاب أطفال آريين أصحاء.

والفكر الصهيوني، مثله مثل الفكر النازي، ترجمة للرؤية الداروينية، فالصهاينة قاموا بغزو فلسطين باسم حقوقهم اليهودية المطلقة التي تَجَبُّ حقوق الآخرين، كما أنهم جاءوا إلى فلسطين ممثلين للحضارة الأوروبية، يحملون عبء الرجل الأبيض. وهم، نظراً إلى قوتهم العسكرية؛ يملكون مقدرة أعلى على البقاء؛ أي إنهم جاءوا من الغرب مسلحين بمدفعية أيديولوجية وعسكرية داروينية علمانية ثقيلة، وقاموا بتسوية الأمور من خلال الموقع الدارويني النيتشوي، فذبحوا الفلسطينيين وهدموا قراهم واستولوا على أراضيهم، وهي أمور شرعية تماماً من منظور دارويني علماني، بل واجبة. ولعل تأثر معظم المفكرين الصهاينة بنيتشه أمر له دلالته في هذا المقام.

2 - العدمية

"العدمية" بالإنجليزية "نيهيليزم nihilism"، وهي من الكلمة اللاتينية "نيهيل nihil" وتعني "لا شيء". وقد صيغ المصطلح في روسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومع هذا، فإن النزعة العدمية قديمة قِدَم التاريخ، فكل الوثنيات تحوي داخلها نزعة عدمية تظهر بحدة في مراحلها الأخيرة، وهكذا كان وضع الحضارة الرومانية وحضارة الجزيرة العربية قبل الإسلام (الجاهلية)، ووصلت العدمية إلى ذروتها في العصر الهيليني. والفلسفات المادية فلسفات

تفكيكية ترد كل ما هو إنساني إلى ما هو دونه؛ أي المادي، وتستمر عملية الرد هذه إلى مستويات أدنى إلى أن نصل إلى النماذج الأصلية؛ أي "نيهيل" ومعناها "لا شيء". هذا على المستوى الأنطولوجي/الوجودي. أما على المستوى الإبيستمولوجي/المعرفي، فإن العدمية هي إنكار إمكانية التوصل إلى أي معرفة موضوعية عن الواقع، وغياب أي أساس لفكرة الحقيقة والكل؛ إذ لا يمكن أن نعرف شيئاً، وما نصل إليه من معرفة لا قيمة له"، فهو أحاسيس غير مترابطة، وكل معارف الإنسان نسبية. وحتى لو وصلنا إلى معرفة ذات قيمة، فإن التواصل بين البشر مستحيل. وهذا يعني أيضاً إنكار القيم الأخلاقية والدينية والسياسية والاجتماعية، وإنكار إمكانية الدفاع عنها بشكل عقلائي، فكل هذا يؤدي إلى إنكار كل الثنائيات: حقيقي، غير حقيقي، معرفة/خطأ، وجود/عدم، خير/شر، ويؤدي إلى إنكار إمكانية التمييز بينها. فالوهم مساوٍ للحقيقة، والخطأ مساوٍ للصواب، والخير والشر سواء. والوجود مساوٍ للعدم، فالعالم كله بلا معنى، فهو لا شيء. إذا كان الأمر كذلك، فإن كل فرد يصبح مكتفياً بذاته، يفرض معاييرهِ للتفسير والحكم، فيصبح إنساناً متألهاً.

ولكنه، في الوقت ذاته، إنسان يحس بضالة ذاته، فالعالم لا معنى له، مهما فرض عليه الإنسان من معنى من خلال إرادة القوة. لذا، فإن العدميين عندهم إحساس عميق بالحرية المطلقة بسبب انفصالهم عن أي معايير إنسانية، وعن أي واقع موضوعي. ولكن، عندهم إحساس عميق باليأس من جراء تفاهة الوجود الإنساني، وعدم جدواه، واستحالة التواصل بين البشر؛ إذ إن المركز حول الذات يؤدي إلى ذوبانها واختفائها. والعصر الحديث الذي تسود فيه العقلانية المادية من أكثر العصور عدمية؛ إذ إن العقلانية المادية تؤدي بتفكيكها إلى ظهور اللا عقلانية المادية بعدميتها.

وفي مقدمة كتابه "النزوع إلى القوة"، عرّف نيتشه العدمية بأنها الاقتناع بأن الحياة لا معنى لها في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أنها تشمل مقولة "إننا ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدسة". ويرى ج. هليس ميلر أن العدمية قد استوطنت الميتافيزيقا الغربية، وأن المنهج التفكيكي المعاصر -الذي يُعد نيتشه أحد رواده- ليس منهجاً جديداً، فقد

تكرر بشكل أو بآخر على مدى القرون منذ السفسطائيين والبلاغيين الإغريق، بل منذ أفلاطون نفسه. ولا شك في أن هذا مبالغة؛ فالعدمية موجودة بشكل كامن لا داخل الميتافيزيقا الغربية ككل (فالميتافيزيقا المسيحية الكاثوليكية مفعمة بالمعنى، وإنما هي كامنة في أي منظومة حلولية كمونية خاصة إذا كانت مادية. وهذه هي السمة الأساسية للفلسفة الغربية، وما يحدث هو أن العدمية الكامنة أو الهامشية بدأت تتحقق وتتحرك إلى المركز مع نهاية القرن التاسع عشر. لذا، فنحن نتفق مع نيتشه في أننا دخلنا مرحلة العدمية في العصر الحديث، ونتفق مع بارت الذي قال إن العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي، وهو يرى أنه هو ودريدا (والآخرون أيضاً؛ أي مفكرو ما بعد الحداثة) عندهم شعور بالمشاركة في مرحلة العدمية هذه.

ولعلنا حينما ننظر إلى بعض أنواع العدمية سندرك أيضاً سر انتشار العدمية في عصرنا الحديث:

أ - يمكننا الحديث عن عدمية ثورية (متفائلة)، وهي عدمية العقلانيين الماديين ممن يؤمنون بالعقل المحض، وبالاحتميات المادية التي تحل محل الإله، وبأن الأمور ستتحسن دون تدخل من الإنسان، ولأن المعنى سيظهر من تلقاء نفسه؛ أي إنها فورية تستند إلى إنكار إمكانية التجاوز وإلى واحدة مادية صارمة، ولكنها مع هذا تتحرك نحو شكل من أشكال الغائية الآلية. والفكرة الأساسية وراء فكرهم هي أن المجتمع قد تم تأسيسه على الأكاذيب؛ لأن كل المعتقدات الأخلاقية والدينية والإنسانية تهدف إلى إخفاء الحقيقة، وقمع الإنسان. لذا، يجب تدمير كل العقائد والقيم وتفكيكها حتى يمكن رؤية العالم على حقيقته. وهؤلاء العدميون يحتقرون التقاليد والسلطة، ويؤمنون بالعقل (المادي) إيماناً كاملاً، ويلتزمون بفلسفة مادية صرفة، ويتجهون اتجاههاً راديكالياً فوضوياً، مثل (بيساريف) زعيم العدميين في روسيا، الذي لخص فلسفة العدمية الثورية بقوله: "هذا هو الإنذار النهائي لمعسكرنا: ما يمكن تحطيمه لا بد وأن يحطّم، وما يتحمّل الضربات فهو صالح، أما الذي سيتطاير شظايا فهو نفاية، ومهما كان الأمر فلنضرب يميناً ويساراً." وهي عملية لم ينجم عنها (ولن ينجم عنها) أي ضرر؛ أي إن الفوضوي العدمي

هنا هو ذات مطلقة تدور في إطار الاستنارة المضئية، تعطي نفسها الحق في ضرب الأبنية الحضارية والاجتماعية والإنسانية بلا هوادة، فيظهر الموضوع المطلق (المجتمع الجديد) من تلقاء نفسه (تمركز حول الذات يؤدي إلى تمركز حول الموضوع). وعبر بازاروف عن هذه الرؤية في رواية تورجينيف "آباء وأبناء"، التي تعد من أهم المعالجات الأدبية لقضايا العدمية. ومما له دلالة أن الموعظة الثورية (1869م) مانفستو الحركة الفوضوية، كتبه باكونين بالاشتراك مع المفكر العدمي الروسي س. ج. ينخايف.

ب - وهناك العدمية التشاؤمية، وهي أكثر شيوعاً، وهي عدمية من فقد الإيمان الديني، وفقد الإيمان بالذات وبالموضوع، ومن ثم فهو يدرك استحالة أن يحل أي مطلق محل الإله؛ أي إنها عدمية تستند أيضاً إلى إنكار إمكانية التجاوز وإلى واحدة مادية صارمة دون أن يدخل فيها أي عناصر مخففة، مثل الإيمان بالغائية الآلية. ومن ثم، تسود في العالم النسبية الأخلاقية والمعرفية، ويدرك المرء اعتبارية القيم الأخلاقية، وأنها لا تستند إلى حق أو حقيقة. ويختفي التمييز بين الحلال والحرام، والمباح وغير المباح، فالعدمية التشاؤمية هي نتاج الاستنارة المظلمة. وقد عبر إيفان في رواية دوستويفسكي "الإخوة كارامازوف" عن هذا الموقف بقوله: "إن كان الإله غير موجود فكل شيء مباح". وقال كيريلوف في الرواية نفسها: "إن لم يكن الإله موجوداً، تصبح أكثر الأشياء معنى في حياة الإنسان هي الحرية الفردية (إرادة القوة)". ولكن أقصى تعبير عنها هو الانتحار (تمركز حول الذات يؤدي إلى ذوبانها واختفائها). ونيته هو فيلسوف العدمية التشاؤمية الأكبر الذي كان يدرك تماماً أنه بموت الإله (واختفاء الميتافيزيقا) سيسقط التفسير الديني للعالم، ولن يحل محله تفسير آخر، وأنه لا مجال لأي مطلقات أو ثنائيات. وقد قال نيته: "إذا كان هناك إله، فماذا أكون أنا إذن؟" أي إنه طالب بتأليه الإنسان. ولكن، حينما يتأله الإنسان ويظهر (السوبرمان)، فإن العالم في الواقع يصبح لا معنى له، خاضعاً لقوانين الصدفة، ولا يبقى سوى إرادة القوة (للاقياء) التي تفرض المعنى العشوائي وإرادة التكيف،

التي تجعل الناس يتكيفون مع العدم ويقبلونه، ويظل العالم مفتقداً المعنى. والأدب الحدائي، خصوصاً مسرح العبث، عبّر عن هذا الضرب من أنواع العدمية التشاؤمية.

ت - ويمكن للعدمية أن تأخذ أشكالاً أقل عنفاً؛ إذ تصبح حالة نفسية أو عقلية تسيطر على الإنسان. وهنا تعبّر العدمية عن نفسها من خلال إدمان المخدرات، والانحراف، وظهور عصابات الشباب، وإدمان أفلام الرعب، أو العنف، وظهور أجيال من الشباب "الهييز"، الذين يعيشون فلسفة العبث ويسخرون من النظام والقواعد. وكما يقول علي عزت بيجوفيتش: "إن ثورة الشباب عام 1968م لم تكن ثورة سياسية لها أهداف واضحة، فقد كانت ثورة غير منتظمة، وكثيراً ما كانت تأخذ شكل كاثارسيس (تطهير). ومع أنها كانت تسمى "ثورة بلا سبب"، إلا أنها كانت ثورة عدمية ضد الأخلاق الاستهلاكية التي تشبه المخدر، تفقد البشر وعيهم الإنساني، فيقصون حياتهم في العمل الشاق لشراء سلع لا يريدونها". وقد لخص آرثر ميللر طبيعة هذه الثورة العدمية بقوله: "إن مشكلة انحراف الشباب لا تنتمي فقط إلى المدن الكبرى بل تنتمي إلى الريف أيضاً، وهي ليست مشكلة الرأسمالية فحسب، بل هي مشكلة الاشتراكية أيضاً، ولا يقتصر ظهورها مع الفقر فقط بل تظهر مع الثراء كذلك؛ إنها ليست مشكلة عنصرية أو مشكلة هجرة، ولا حتى مشكلة الأمريكيين الخالص. إنني أعتقد أن المشكلة - في وضعها الراهن - هي نتاج التكنولوجيا التي دمرت الإنسان بوصفه قيمة في ذاته... وباختصار، لقد اندثرت الروح وتلاشت. ربما طردتها من الأرض وحشية الحربين العالميتين... أو أن العملية التقنية قد امتصتها من الآخرين فلم تبق لأحد منهم إلا أن يكون زبوناً لها، أو عاملاً تحت إمرة مدير، أو فقيراً أمام غني وبالعكس. باختصار، لم يبق لهم إلا أن يكونوا عناصر تتلاعب بها بشكل أو بآخر، ولم يعودوا شخصيات ذات قيمة.

ونحن نرى أن ما بعد الحداثة تعبّر عن النسبية العدمية التي تتجاوز التفاؤل والتشاؤم والتمركز حول الذات والموضوع، فهي حركة تنكر وجود الذات والموضوع والحق والحقيقة، وترى أنه إن كان هناك حقيقة فهي مقصورة على

مَنْ توَصَّل إليها (قصة صغرى)، وليس لها أي شرعية خارج هذا النطاق. ولكن عدمية الحادثة تختلف عن عدمية ما بعد الحادثة، فالأولى تعبّر عن تمرد على العدمية ورفض لها مع إدراك حتميتها، أما عدمية ما بعد الحادثة فهي برجماتية ترضى باللامعنى وتطبعه وتتحرك داخل إطاره. وتحاول ما بعد الحادثة حل مشكلة العدمية الناجمة عن التفكير في الأصول الإلهية للإنسان، التي ينتج عنها ثنائية في عالم الإنسان ليس لها ما يماثلها في عالم الطبيعة، وهكذا تحاول ما بعد الحادثة أن تدمج عالم الإنسان في عالم الطبيعة تماماً فتصفى الثنائية، من ذلك ثنائية الوجود والعدم، والمعنى واللا معنى. وبدلاً من ذلك، تسود الثوابت المتغيرة المختلفة. ومن ثم، يتم الانتقال من نيتشه ودوستوفسكي إلى دريدا.

ويرى بعض الباحثين أن بنية الحضارة الحادثة ذاتها (الترشيد - التنميط - تزايد هيمنة البيروقراطية على جميع مناحي الحياة - تسارع إيقاع الحياة ما سماه فيبر "القصص الحديدي") تؤدي إلى تزايد إحساس الفرد بأنه لا يملك من أمره شيئاً؛ لأن الواقع لا معنى له، وأنه يعيش في عالم ليس من صنعه، وأن التقدم يؤدي إلى فقدان الحرية وإلى الانحراف؛ لأن تزايد السلع يؤدي إلى التسلع، وأن الإنسان يختفي ليحل محل المواطن العام، ثم البيروقراطي، ثم الرقم المجرد. ونتائج هذا الاتجاه ليس التآله (عدمية متفائلة)، أو الانتحار (عدمية متشائمة)، وإنما عدم الاكتراث والحيرة الكاملة والإحساس العميق بالمفارقة (بين حلم التحكم والتآله وواقع فقدان التحكم والانسحاق). ولعل الفرق بين شخصيات "تورجينييف ودوستوفسكي وكافكا" هو الفرق بين العدمية التفاؤلية والعدمية التشاؤمية والعدمية البيروقراطية.

ويرى علي عزت بيغوفيتش أن الفلسفات والرؤى التشاؤمية المدمية تظهر في المناطق الغنية (المتقدمة) من العالم (هنريك إبسن، مارتن هايدجر، ألبير كامو، صموئيل بكيت، يوجين أونيل، إنجمار بيرجمان، أنتونيوني). وهي ظاهرة تستحق التسجيل. فالحضارة الغربية الحديثة هي حضارة الانتصارات المستمرة في عالم المادة، ومع هذا نجد أن الأدب الغربي الحديث أدب تشاؤمي عديم يتحدث عن الضياع الإنساني، والبؤس الفكري والأخلاقي، والعنف، والوحشية، والخواء النفسي.

ويفسر علي عزت بيجوفيتش هذا بأن العلم لا يتعامل إلا مع العالم المادي، ويدور في إطار نماذج مادية. لذا، فهو يمدنا ببيانات صلبة عن وفرة السلع ومعدلات الإنتاج بالجملة وعن الطاقة والقوة البشرية، أما الأدب والفلسفة فهما يدوران في إطار نماذج إنسانية مركّبة، ويصلان إلى خبايا النفس البشرية. لذا، بدلاً من النور المادي يجدان الهزيمة. ويرى علي عزت بيجوفيتش أن العدمية تعبير عن مقاومة الإنسان للحضارة ذات البُعد الواحد، وعن رفضه للعالم المادي الحديث؛ لأنه عالم ينمو بعكس الصورة التي أَرادها لنفسه، فهو عالم خالٍ من الغائية تماماً، وهي تعبير عن قلقه وعدم رضاه. والقلق -بجميع درجاته، فيما عدا نتيجته- هو خُلُقٌ ديني. فالعدمية والدين يريان الإنسان غريباً في هذا العالم، ففي العدمية هو غريب ضائع بلا أمل، أما في الدين فهناك أمل في الخلاص. والعدمية ليست إنكاراً للألوهية، ولكنها احتجاج على غيابها واحتجاج على غياب الإنسان، واحتجاج على حقيقة أن الإنسان (الرباني - الإنسان الإنسان) غير ممكن أو غير متحقق، فما تحقّقه الحضارة الحديثة المادية شيء غير إنساني.

إن العدمية والدين يمثلان إنكاراً للمادية ومحاولة النظر فيما وراء القبور (المادة)، كما يمثلان البحث المجهد عن طريق خارج هذا العالم الذي أصبح الإنسان فيه غريباً. هذه الأفكار مشتركة بينهما، فالبحث العدمي هو بحث عن الإله ينتهي بالفشل، ولكنه يصبح بحثاً دينياً من حيث إنه يعني رفض الرؤية المادية الواحدية للحياة الإنسانية. ولكن، ليس كل بحث ينتهي باكتشاف، فالعدمية ضرب من خيبة الأمل في "العثور على معنى في العالم، فكل شيء تافه وعدم إذا كان الإنسان يموت إلى الأبد، وإذا كان الإنسان مجرد مادة وتراث".

ولكن الفرق بين العدمية والدين في أن العدمية لا تجد طريقاً للخلاص، وتكتفي بالاحتجاج الطفولي بتدمير الذات والموضوع، بينما يذهب الدين إلى أنه قد وجد الطريق. فالعدمية هي إلحاد يائس. ويخلص بيجوفيتش من هذا إلى أنه يجب مراجعته فكرة العلم (المادي) الخاطئة عن الإنسان. فما دامت الحضارة العلمية المادية عاجزة عن حل مشكلة السعادة الإنسانية والمعنى، فلا بد أن تكون فكرتها عن الإنسان (وأصله) خاطئة، وهو ما يعني أن فكرة الدين عن الأصل الرباني للإنسان هي البديل الوحيد للعدمية.

3 - شوبنهاور (1871م-1906م)

فيلسوف ألماني تشاؤمي عديمي، تُعدُّ فلسفته بداية الدخول في مرحلة السيولة الشاملة. والحركة الأولى في فلسفة شوبنهاور العلمية الكمونية المادية هي تمركز كامل حول الذات، فهو يبدأ كتابه [العالم كإرادة وفكر] بعبارة "العالم هو فكري عنه". وبدلاً من "أنا أفكر، إذن، أنا موجود"، فإن شوبنهاور يقول: "أنا أريد بحرية مطلقة، إذن، أنا موجود". وهو يتحدث عن وعي داخلي باطني لدى كل واحد عن نفسه كإرادة، وهو وعي أولي لا يمكن رده إلى علة أخرى. وهذا الوعي بأنفسنا كإرادة يختلف عن وعينا بأنفسنا كجسم؛ أي ثمة سمات بين الإرادة والجسد وثمة ثنائية. والنظم الكمونية العضوية تتجه دائماً نحو تضيق المسافات، وسدّ الثغرات، وإلغاء الثنائيات. لذا، نجد شوبنهاور يؤكد أن عمليات الإرادة وحركاتها هي التي تنتج عمليات الجسم وحركاته، فالجسم والإرادة شيء واحد، وما الجسم سوى تموضع للإرادة، فما أريده وما أفعله هما نفس الشيء (ونلاحظ هنا السمة الأساسية للسيولة الشاملة: محاولة إلغاء المسافة بين الذات والموضوع وتجاوزهما إلى عالم لا ثغرات فيه ولا انقطاعات).

ولأن عالم شوبنهاور عالم حلولي كموني كامن. لذا، فإن التمركز حول الذات يؤدي إلى تمركز متطرف حول الموضوع؛ إذ يعمم شوبنهاور مفهوم الإرادة هذا على العالم بأسره، فيقول إن العالم إرادة، ثمة إرادة منبثة في كل أرجاء الوجود، قوة حيوية مكافحة مثابرة متحركة في الكون، متحركة وفاعلة من تلقاء نفسها، توجه الإنسان بما تلقى عليه من أوامر، فهي المبدأ المادي الواحد الكامن في المادة الدافعة لها. وكل الأشياء التي نعرفها في الطبيعة، من قوى وطاقات تنتج أفعالاً وتأثيرات، إنما هي أشكال تتجلى فيها هذه الإرادة الشاملة في العالم (وفكرة الإرادة مستمدة من فكرة طبيعية/مادية، وهي فكرة القوة أو الطاقة).

والإرادة الشاملة ليست مبدأ عاقلاً منظماً يستهدف غايات محددة، ويسير نحو تحقيقها تبعاً لخطة مرسومة، كما يتصور هيغل وغيره من فلسفة الثنائية الصلبة، وإنما هي اندفاع أعمى وقوة طاغية لا ضابط لها ولا نظام. والعقل والروح والذكاء، كلها، إن هي إلا أدوات في أيدي هذه القوة الغاشمة، فالطبيعة

في حالة صراع لا نهاية له ولا معنى. لذا، فإن رمز الطبيعة هو الدائرة؛ لأنها تعبر عن التكرار الذي لا معنى له. والتاريخ كله تجسد لها. لذا، فهو خلو من المعنى ليس له من نهاية سوى الموت المحتوم، وبذا يكون قد ولى عهد الكل المادي الثابت المتجاوز ذي الغرض المحدد والنهائيات السعيدة والثنائيات الصلبة.

ونحن حين ننظر إلى العالم "فإننا نفهمه طبقاً لما يحوله من إمكانيات قابلة للاستخدام؛ أي بوصفه وسائل ممكنة لإشباع الإرادة. فعلاقة العلية إرادة، والمعرفة نفسها وسيلة للإرادة تتوسل إليها لبلوغ صور أرفع وأقوى للحياة، والمعرفة العلمية هي وسيلة لإشباع حاجتنا ورغباتنا وإرادتنا.

والإنسان جزء من هذا الكون، فنحن كلنا أجزاء من حقيقة كونية واحدة لا تنقطع، مع أن وجودنا في زمان ومكان يظهرنا بمظهر الكائنات المنفصلة. ومع هذا، فإن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يحاول إخفاء إرادته في قناع من الميتافيزيقا، فيتحدث عن الموضوعية والدين والأهداف النبيلة وما شابه. لذا، يسميه شوبنهاور "الحيوان الميتافيزيقي". والمطلوب الآن الإبقاء على الحيوان في إلغاء الميتافيزيقا، وهذا هو حجر الزاوية في مرحلة السيولة الشاملة، وتصفية هذه الثنائية. لذا، فإن وظيفة الفلسفة هي أن تجعل الإنسان الفرد يدرك أنه ليس الشيء في ذاته، وإنما مجرد ظاهرة تابعة (بالإنجليزية: إبي فينومنون epiphenomenon) فهو لا شيء، بل والأشياء كلها وفي كل العصور أشباح وأوهام: (العداء المتطرف للكون).

ويمكن للإنسان أن يحقق هذا الإدراك الذي سيقضي تماماً على الميتافيزيقا بالقضاء على فكرة الكثرة والفردية، وعلى فكرة الهوية المحددة والكيان الثابت للظاهرة (الموضوع) ولل فرد (الذات)، وأن يتخلص الإنسان من إحساسه بتميزه بوصفه فرداً وشخصية، له إرادة مستقلة؛ فشعور كل شخص بفرديته هو مبعث الأنانية، ومن ثم مصدر الشرور جميعاً (ولنا أن نلاحظ كيف بدأ فيلسوف الإرادة بتأكيد الذاتية المطلقة، وكيف انتهى بالدعوة إلى الهروب من أي شخصية وتميز فردي). يجب على الإنسان أن يدرك الفكرة الشاملة الواحدة الكامنة خلف الظواهر، وأن يعرف أن الموجودات كلها تكون وجوداً واحداً.

ويمكن للفن أن يساعدنا على تحقيق هذا الإدراك؛ إذ إنه يحقق لنا التجرد من الأهداف والغايات والرغبات والقلق والذات الفردية، والمصلحة الشخصية، لنذوب في الإرادة الشاملة، ولنخضع للإرادة الكلية ولنتجاوز كل شيء. ويرى شوبنهاور -لهذا السبب- أن الموسيقى هي أفضل الفنون، فهي تستغني عن كل الصور المكانية، وتتخذ صورة الزمان، وتعبر عن أفعال اللذة. فليست الموسيقى صورة لظاهرة من الظواهر، لكنها صورة الإرادة الشاملة نفسها.

وهذا هو "الحل النهائي" والحقيقة الوحيدة: أن يتبنى الإنسان واحداً من أكثر النظم حلولية وكمونية، وهو البوذية (بعد أن انفصلت عن بوذا واكتسبت مضموناً حلولياً متطرفاً). فالبوذية فيها إمارة للإرادة (أساس الشر كله)، والخلاص الكامل من إرادة الحياة. وعلى الفرد أن يقطع كل علاقة بالأشياء الأرضية، وتتوقف عنده كل رغبة في المشاركة في الدنيا؛ أي أن نصل إلى حالة النرفانا؛ أي محو الفردية تماماً في حالة الوحدة الكاملة مع الوجود في مجموعة. ويرى شوبنهاور أن تدفق الفلسفة الهندية (أي الحلولية الكمونية الكاملة) على أوروبا، قد يغير كثيراً في معرفة الأوروبيين، وفي طريقة تفكيرهم.

4 - نيتشه

فيلسوف علماني عديمي ألماني، يُعدّ أول من عبّر بصورة منهجية وصریحة عن النزعة التفككية في المشروع التحديثي والاستناري الغربي، الذي يدور في إطار العقلانية المادية، ومن ثم فهو فيلسوف الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية بلا منازع. وقد كان ابناً لواعظ بروتستانتي، درس الأدب الألماني، والديانات، وفتح اللغات الكلاسيكية. ثم عيّن أستاذاً لهذه المادة الأخيرة في بازل بسويسرا؛ إذ أصبح من المواطنين السويسريين. خدم لمدة قصيرة في الحرب الفرنسية البروسية (1870م-1871م) في الجانب البروسي، ثم عاد إلى بازل بصحة متهدمة، ثم نشأت صداقة بينه وبين الموسيقار فاجنر سرعان ما انتهت حين تصالح فاجنر مع الإمبراطورية الألمانية الناشئة التي كان يمقتها نيتشه. تأثر نيتشه بفلسفة شوبنهاور ولانج مؤلف "تاريخ المادية". وقد اعتلت صحته نظراً إلى إصابته بالزهري. فعاش في شبه عزلة، وأصبحت عيناه نصف ضيريتين،

وكانت تتتابه نوبات صداع حادة وآلام جثمانية متعددة. وظل الناس يتجاهلون كتاباته حتى بدأ الناقد الدنماركي ورج براندز (المولود باسم كوهين) في إلقاء محاضرات عنها في كوبنهاجن عام 1888م. فاكسب نيتشه شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك. وفي يناير عام 1989م، أصيب بانهايار عقلي وجثماني، حتى وافاه الأجل (ولعله قد يكون مفيداً من الناحية التفسيرية -دون أي انحراف عن أسس البحث العلمي- أن نطرح تساؤلاً بخصوص علاقة مرض نيتشه بفلسفته، خصوصاً أنه مرض سار أدى إلى خلل عقلي، ومثل هذه الأمراض السيرية لم تكن -على ما يبدو- أمراً غير مألوف في القرن التاسع عشر؛ إذ أصيب بعدواها عدد لا بأس به من أعضاء النخبة الحاكمة والثقافية في أوروبا، ومن بينهم هرتزل مؤسس الحركة الصهيونية، كما أن فوكو، وريثه الحقيقي، مات هو الآخر من مرض الإيدز).

ومن أهم مؤلفاته: مولد المأساة (1872م)، وإنساني.. إنساني إلى أقصى حد (1878م)، والعلم المرح (1882م)، وما وراء الخير والشر (1886م)، وأصل نشأة الأخلاق (1887م)، إلا أن أبرز كتبه وأشهرها هو هكذا تحدث زرادشت (1883م)، وهو من عيون الأدب والفكر الفلسفي الغربي.

ولفهم نيتشه، لا بدّ أن نطل إطلالة سريعة على تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، وفلسفته تشكل لحظة تبلور وتحول داخلها في غاية الخطورة والأهمية، ولا يمكن فهم إشكالات الفلسفة الغربية المعاصرة إلا بفهم محورية فلسفة نيتشه. ولقد بدأ تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة بظهور العقلانية المادية التي عبّرت عن نفسها في بداية الأمر من خلال النزعة الإنسانية (الهيومانية) في عصر النهضة، التي جعلت الإنسان الواعي مركزاً للكون وموضعاً للكمون. ولكن، ظهرت في الوقت ذاته فلسفة علمانية جعلت من المادة غير الواعية مركزاً للكون وموضعاً للكمون. وتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الصراع بين الرؤيتين. وقد تطورت الفلسفة الهيومانية وطرحت صورة للإنسان بوصفه كائناً قادراً على التحكم في نفسه وعواطفه، وعلى غزو الكون وتسخيّره من خلال أعمال العقل، والعقل هنا هو شيء ما داخل الإنسان الفرد والجنس البشري ككل، يجعله يكتشف

القواعد الثابتة في الكون، فكأن العقلانية تفترض وجود ثبات في عقل الإنسان وقوانين ثابتة في الكون المتغير، بل وتفترض تماثلاً بين العقل والكون (والذات والموضوع). وقد تصاعدت هذه النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الثامن عشر؛ عصر العقل والاستنارة حينما نجحت الفلسفة النقدية والتجريبية في أن تقضي تماماً على الأساس الديني للمعرفة والأخلاق، وفي أن تجعل المادة المتغيرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية. ولكنها مع هذا أسست نظاماً معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات ما توجد خارج المادة المتغيرة، مثل العقل والطبيعة البشرية وبعض المنطلقات العلمانية الأخرى (مثل الحتمية التاريخية، العقل المطلق، الإيمان بالتقدم، إلخ). وهي منطلقات تفترض وجود نقطة ثبات ما، وتفترض وجود مركز للكون، كما تفترض وجود حقيقة ثابتة وكليات تشير بدورها إلى الكل الذي لا يرد إلى الأجزاء، مما يستدعي فكرة الأصل وما وراء الطبيعة والأساس الميتافيزيقي. ويُعدّ هذا لدى كثير من المفكرين الماديين الذين يتسمون بالصرامة شكلاً من أشكال التخلف، وفشلاً ذريعاً للفلسفة الغربية: أن تؤسس أنساقاً أخلاقية تتسم بالثبات وبالمطلقية وبالتجاوز بعد القضاء على الأخلاق المسيحية، وأن تفترض وجود معرفة يقينية للعالم الخارجي بعد القضاء على اليقين الديني. ففي هذا سقوط في الميتافيزيقا ومحاولة تحقيق التجاوز داخل إطار المرجعية الكامنة. وهو ما يعني استدعاء الأصول الربانية للإنسان بدلاً من أصوله الطبيعية المادية، ويشكل عودة للغيبية والثنائية (الدينية) التقليدية بعد أن أخذت شكلاً جديداً، ذلك أن افتراض وجود مثل هذه الثوابت يتناقض مع الرؤية العلمانية والعقلانية المادية الصارمة، التي لا بدّ أن تردّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن في الطبيعة/المادة لا يتجاوزها.

لكل هذا، كانت الفلسفة الغربية الحديثة في انتظار فيلسوف يأخذ الخطوة المنطقية المتضمنة في النموذج المادي، ويحرر الإنسان من أي أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية، ويحقق العلمنة الكاملة للمجال الفلسفي، بأن يطهّره تماماً من "ظلال الإله" (على حد قول نيتشه)؛ أي من أي قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات (أخلاقية أو معرفية) تتجاوز المادي والمباشر، ويحطم تماماً ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي (أي قبل نيتشه) مقدساً وخيراً وحقاً وجميلاً

ومطلقاً وكُلِّياً، ومن ثم يتم القضاء تماماً لا على اليقين المعرفي والأساس الديني للأخلاق وحسب، وإنما يتم القضاء أيضاً على أي يقين معرفي، بل وعلى مفهوم أو فكرة الأخلاق ذاتها، وعلى أي مركزية لأي كائن إلهاً كان أم إنساناً، بل وعلى فكرة الوجود الثابت ذاتها وفكرة الكل الذي يتجاوز الأشياء؛ أي إن العالم بذلك يصبح نسقاً سائلاً بلا يقين، أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية. وهذا هو جوهر الاستنارة المظلمة: تحطيم الأوهام الهيومانية، وتوضيح العنصر التفكيكي الكامن في المقدمات الإنسانية الاستنارية العقلانية المادية، ويتم هذا لا بهدف تحرير الإنسان، وإنما بهدف تحطيمه وتفكيكه كمقولة ثابتة مستقلة في عالم الطبيعة المتغير، وردّه إلى ما هو دونه. وهذه هي قمة الحلولية الكمونية؛ أن يصبح العالم مكتفياً تماماً بذاته، ولا يوجد خارجه شيء، ولا يوجد داخله مركز يمنحه التماسك والوحدة والنظام والمعقولية؛ أي إنه يصبح عالماً سائلاً.

ومع تطور العلوم البيولوجية، ظهر أنه يمكن تحقيق هذا الهدف (تطهير الأنساق الفلسفية من كل القيم والثواب والإحساس بها جميعاً) عن طريق تطبيق نماذجها العضوية على المجال الإنساني. وقد جاء داروين صاحب الغابة الشهيرة الرائعة (وهي كيان عضوي ويُرد إلى مبدأ واحد كامن في المادة يسمى "الحياة"، لا يمكن فهم كنهه تماماً) ويعبّر عن نفسه من خلال صراع دائم من أجل البقاء؛ بقاء لا يحققه إلا الأصلح؛ أي الأقوى. فثمة حركة دائمة في هذه الغابة؛ حركة لا يمكن الحكم عليها بمعايير خارجية عنها، وتحسم فيها الصراعات من خلال شيء كامن في كل مخلوق أو فرد؛ أي قوته. وقد ظهر أن النماذج المعرفية والأخلاقية التي تدور داخل الإطار الدارويني ملائمة تماماً للمجتمع الغربي ولرجل أوروبا النهم في منتصف القرن التاسع عشر؛ عصر الإمبريالية والهيمنة على الكون وافتراس الإنسان والطبيعة. فهو نموذج يبرر عملية الغزو والافتراس بوصفها تعبيراً عن القانون الطبيعي المادي وعن نواميس الكون؛ أي إن تطور علوم البيولوجيا وتزايد الهيمنة الإمبريالية يشكلان الإطار المناسب لتصعيد معدلات العلمنة، وللوصول بها إلى نقطة التحقق الكاملة.

وهنا ظهر نيتشه؛ ابن داروين، وشقيق بسمارك (على حد قول جون ديوي)، الذي أنجز للفلسفة الغربية ما عجز عنه السابقون، وطور رؤية معرفية علمانية إمبريالية لا ينقصها سوى الجيوش والدبابات. وتعود أهميته الحقة إلى أنه ساعد على استكمال الطفرة الفلسفية التي سيتحقق من خلالها النموذج العلماني المادي ويتعين ويتبلور، فأسس فلسفته انطلاقاً من كثير من المقولات الكامنة العدمية للرؤية المادية، وأطلق عبارته الشهيرة "لقد مات الإله"، ثم بذل قصارى جهده في أن يطهر العالم من أي ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته.

ويمكننا أن نتجاوز المضمون الديني الإلحادي المباشر لهذه العبارة، لنحدد مضمونها، ومن ثم تضميناتها المعرفية التي لا تشمل الإله وحسب، بل تشمل الإنسان والكون أيضاً. ويساعدنا هايدجر على هذا؛ إذ يقول إن الإله بالنسبة إلى نيتشه هو "العالم المتسامي"، العالم الذي يتجاوز عالمنا؛ عالم الحواس: الإله هو اسم عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكماليات والثوابت والقيم الأخلاقية.

ويمكننا بيان معنى العبارة الآنفه على النحو الآتي:

- نهاية فكرة الإله المتجاوز والمفارق للمادة؛ المتجاوز للطبيعة والتاريخ؛ الذي يمنح الكون تماسكاً وهدفاً نهائياً؛ أي نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة، هي حلولية كمونية كاملة.
- إنكار وجود أي حقيقة ثابتة متجاوزة لعالم التجربة المادية المباشرة وعالم الصيرورة.
- إنكار فكرة الكل ذاتها، بوصفه كياناً متماسكاً يعلو على الأشياء؛ أي إنكار فكرة المركز الكامن في المادة.
- العالم -إذن- أجزاء لا تشكل كُلاً، ولا مركز لها.
- إنكار فكرة العام والعالمي والإنساني بشكل عام.
- كل هذا يعني نهاية الميتافيزيقا، بل ونهاية فكرة الحقيقة؛ فالقضاء على بقايا الميتافيزيقا المتمثلة في الحديث عن الكل المتجاوز أدى إلى القضاء على الحقيقة.

وانطلاقاً من هذا، أعلن نيتشه أن الإيمان السائد بأن العقل الإنساني قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية وأنساق أخلاقية (أي أن يوسع العلم والعقل، وأن يحل محل الدين) هو وهم ليس إلا، وأن المركزية التي تخلعها الفلسفة الهيومانية على الإنسان مركزية زائفة، فهو كائن طبيعي ليس له أهمية خاصة. فمند كوبرنيكوس، والإنسان يتقدم حثيثاً نحو التقليل من شأن الإنسان، وقد أصبحت إرادته أن يقلل من شأن نفسه "وا حسرتاه"! أين إيمانه بكرامته وفردته؟ أين اعتقاده بأنه لا يمكن أن يحل محله شيء في سلسلة المخلوقات؟ لقد ولّى كل هذا بلا رجعة، فقد أصبح الإنسان حيواناً بالمعنى الحرفي الكامل، هذا الكائن في إيمانه يكاد يقترب من مصاف الآلهة. منذ كوبرنيكوس، يبدو أن الإنسان يدور في سطح مائل. لذا، فإن سقوطه يتسارع، إلى ماذا؟ إلى العدمية؟ بل وفكرة الإنسان ككائن مستقل والذات الحرة المستقلة هي وهم آخر. فالذات ليست سوى قناع ووهم ورثناه من عصر النهضة يُرضي غرورنا الإنساني، بل وأعلن نيتشه أن الطبيعة ذاتها لا قداسة لها، فهي مجموعة من القوى المتصارعة، ومن ثم الحديث عن أي مطلقية هو عبث، فكل الأمور مادية، وكل الأمور المادية متساوية، وكل الأمور المتساوية نسبية. إن الفلسفة الحديثة الحقبة (حسب تصور نيتشه، تلك الفلسفة التي تحققت فيها اللحظة العلمانية تماماً)، هي فلسفة تصدر عن فكرة موت الإله وإزالة ظلاله؛ أي اختفاء أي نقطة ثابتة، أو صلبة، أو أي مرجعية متجاوزة؛ إذ يجب التحرك داخل إطار مادي طبيعي صارم يتسم بالسيولة الكاملة؛ إذ إنه يساوي بين الأشياء كلها ويسويها. وقد يكون من الأمور التي لها دلالة أن أخذ عبارة وردت في آخر أعمال نيتشه (1888م) هي كان "ديونيزوس ضد المصلوب" وهي عبارة تعني "إما أنا أو الإله"، أو "إما الواحد أو الآخر". وفي عبارة مشهورة أخرى تساءل نيتشه: "إذا كان الإله موجوداً، فماذا أنا إذن؟" بمعنى أنه رأى أنه لا يوجد أمام الإنسان سوى طريقين اثنين: إما أن يتحقق الحلم الإنساني الهيوماني، ونكون ما نريد، ونستبعد الإله تماماً، أو أن نسقط في العدم دون عزاء أو سلوى، ونقبل مصيرنا في صمت مأساوي. وقد أدرك نيتشه أن البديل الأول غير متاح، ومن ثم فلا مفر من الثاني، وقد أعلن أن أكثر الضيوف بشاعة قد جاءنا، وأنا دخلنا مرحلة العدمية.

ويمكن القول إن البنية الأساسية لفكر نيتشه تأخذ شكل حركة من العالم الموضوعي الثابت المستقر الذي يخضع لمعايير أخلاقية ومعرفية خارجة عنه، الذي يمكن للذات الإنسانية الثابتة المستقرة إدراكه إلى عالم متغير لا يخضع لأي معايير سوى تلك التي تنبع منه، عالم الكمون الكامل. وهو عالم ترد فيه كل المستويات المعرفية والأخلاقية إلى مستوى أدنى وأقل تحديداً وصلابة هو الذات الإنسانية، التي ترد بدورها إلى مبدأ واحد، فيذوب الجزء في الكل، ويرد الكل إلى مبدأ واحد له أسماء عدة، وهو في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير مبدأ واحد كامن في الطبيعة/المادة. وهو يأخذ شكل قوة تدفع المادة، وتتخلل ثانياً العالم، وتضبط وجوده؛ قوة لا تتجزأ، ولا يتجاوزها شيء، ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضاً، يحوي داخله مقومات حركته، وكل ما يلزم لبقائه وفهمه. ومع سريان هذه القوة في العالم، إلا أنه لا يتسم بأي توازن، فهو يتكون من مجموعة من القوى المتناحرة والمتصارعة التي ليس لها بنية واضحة، لأن المبدأ الواحد الكامن في العالم مبدأ غير عاقل لا يزودها بأي تماسك، أو وحدة، أو اتجاه، أو غاية، ومن ثم فهو عالم صراعي تحكمه الصدفة والفوضى، لا ثبات فيه لقيم أو مطلقات، ولعل السمة الأساسية لعالم نيتشه، هي أن الإله -بالمعنى المعرفي- قد انسحب تماماً منه، وأن ظلاله لم يعد لها وجود. ولنقارن هذا العالم النيتشوي بعالم الفلسفات التقليدية والإيمانية، بل وعالم العلمانية في مرحلة هيمنة الفكر الإنساني (الهيوماني)، التي كانت لا تزال فيه ظلال الإله ممتدة في العالم.

أ - العالم التقليدي

هو عالم مركزه الإله (أو المطلق الإنساني؛ أي الجوهر الإنساني) المتجاوز له، والإنسان فيه (بسبب علاقته بالإله أو بجوهره الإنساني) جزء مستقل عن الطبيعة، وهو يختلف عن الحيوانات، فهو مادة وروح. والإنسان بسبب اختلافه عن الطبيعة، يمكنه أن يعرفها ويتأمل فيها ويتجاوزها، كما يمكن أن تقوم منظومات أخلاقية متجاوزة لحركة المادة يحتكم إليها الإنسان.

إن ما يسم هذا العالم هو أن الإله أو الجوهر الإنساني هو مركزه المتجاوز له. لذا، فإن ثمة مسافة تفصل بين الإله والطبيعة، تنعكس في العالم على هيئة مسافة بين الإنسان والطبيعة، وفي سلسلة من الثنائيات: مادة/روح، فعل مباشر/ تأمل، خير/شر، سبب/نتيجة، جميل/قبيح.

ب - عالم نيتشه

هو عالم انسحب معه الإله تماماً (أو حل في المادة تماماً وذاب فيها فأصبح العالم بلا مركز)، والإنسان -إذن- جزء من المادة/الطبيعة، ولا يوجد أي فارق جوهري بينه وبين كل الكائنات الطبيعية الأخرى مثل الحيوانات، فهو جسد وغرائز. ولأن الإنسان جزء من الطبيعة؛ فلا يمكنه أن يعرفها أو يتجاوزها. فالجزء لا يمكنه أن يحيط بالكل أو يتجاوزها، وبذلك يمكن ظهور منظومات أخلاقية متجاوزة لحركة المادة، فالإنسان هو جزء من هذه الحركة خاضع لها.

إن السمة الأساسية لعالم نيتشه هو تصاعد معدلات كمون المركز في المادة إلى أن يختفي تماماً، الأمر الذي يعني اختفاء المسافة بين الخالق ومخلوقاته، وبين الإنسان والطبيعة، وينجم عن هذا استحالة المعرفة والأخلاق فيصبح الجسد روحاً، ويصبح الفعل المباشر هو الفعل الوحيد الممكن. ويصبح الخير هو الشر أو تنتفي ثنائية الخير والشر. بل وتنتفي ثنائية الإنسان والطبيعة. بل وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الثابت والمتغير، ويظهر عالم في حالة سيولة، شاملة سيولة لا تسم مجالاً دون آخر، وإنما تسم كل المجالات الممكنة (الطبيعة والإنسانية).

وحينما تختفي المسافات تماماً يصبح العالم كلاً عضوياً واحدياً مصمتاً مغلقاً لا مركز له، لا يشير إلا إلى ذاته، ولا توجد فيه أي حدود تفصل بين الأشياء فتصبح المعرفة مستحيلة والأخلاق كابوساً، بل وتختفي الهوية ذاتها في العالم السائل الذي لا توجد فيه حدود أو ثوابت، فتصبح الأنا هو ويصبح الهو أنا، والمقدس نسبياً والنسبي مقدساً، والدال مدلولاً والمدلول دالاً، ويظهر عالم ما بعد الحداثة.

وما يميز نيتشه عن سبقوه من الفلاسفة، أنه يقابل هذه العدمية الكامنة في موقفه المادي بغنائية متشائمة عبثية مأساوية، تختلف تماماً عن الغنائية المتفائلة للأناشيد الإنسانية (الهيومانية) التي عزفها الإنسان الغربي منذ عصر نهضته حينما

قتل الإله (أو نحاه جانباً)، وأعلن أنه في مركز الكون، وأنه قادر على إعادة صياغته وتسخيريه دون سدود أو قيود، وحيثما بدأ مشروعه الاستناري التحديثي بتفائل شديد، لا تشوبه أي شوائب، ولا تعكر صفوه أي أحاسيس مظلمة. في كتاب "العلم المرح"، في مقطع عنوانه "المجنون"، حين يعلن المجنون موت الإله فهو لا يعلن اكتشافه في حبور وغبطة، وإنما يعلنه وهو يجري في السوق صارخاً يتألم معلناً "مقتل الإله" (لقد تلاشى الإله؟ بل أقول لكم نحن الذين قتلناه - أنتم وأنا.. كلنا قتلة)، ويسأل أسئلة تدل على حزنه المجنون على اختفاء الإله: كيف تمكنا من فعل ذلك؟ كيف شربنا كل ماء البحر؟ من ذا الذي أعطانا الإسفنجة التي مسحنا بها الأفق كله؟ ماذا كنا نفعل عندما فككنا الأرض عن شمسها؟ إلى أين نتحرك الآن؟ بعيداً عن كل الشمس؟ ألسنا في حالة سقوط دائم؟ إلى الخلف، إلى الجنب، إلى الأمام، في كل الاتجاهات؟ ألا يوجد طريق إلى فوق أو إلى أسفل. إنها أنشودة من اكتشاف الاستنارة المظلمة، ويعرف أن عصر ما بعد الحداثة والدوال الراقصة والتفكيك الكامل على وشك الإطباق على الجميع.

ت - أنطولوجيا نيتشه

أعلن نيتشه -إذن- ظهور عالم يتسم بالسيولة، اختفى فيه مفهوم الوجود الثابت المستقر أساس كل الفلسفات الغربية: الدينية، واللا دينية، ولكن نيتشه مع هذا، يرد الكون بأسره إلى مبدأ سماه "الحياة" متفقاً في هذا مع شوبنهاور وغيره من فلاسفة العصر الذين تبنا استعارة عضوية في رؤيتهم للكون، ولكن نيتشه يختلف عن شوبنهاور، الذي قال إن الكائنات تتولد إلى البقاء، وأن الحياة هي إرادة الحياة؛ إذ يرى نيتشه أن الوجود هو فعلاً الحياة، وأن الحياة هي فعلاً إرادة، ولكن الإرادة هي إرادة القوة وتقديسها، ويعرف نيتشه القيمة بأنها أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان أن يحصله ويستولى عليه. فالحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى؛ لأن الحياة هي النمو وليس البقاء فحسب، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة في الاقتناء، وهي التغير والصيرورة بلا ثبات (غابة داروين الرائعة)، وما دامت الحياة نمواً ورغبة في الاقتناء، وفي المزيد من الاقتناء، فإنها

محتاجة إلى شيء آخر خلافاً وخارجها كي تتحقق، فكأن الحياة -إذن- إرادة استيلاء على الآخرين، إرادة سطوة واستغلال، وبمقدار شعورنا بالحياة، وبالقوة (والحياة مترادفة مع القوة) يكون إدراكنا للوجود، فإرادة القوة هي جوهر الحياة، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود، فالحياة إن هي إلا صراع وتقاتل ودماء.

وإرادة القوة هي التي تحرك الأفراد والتاريخ والصراعات العسكرية والتحويلات الاجتماعية والاقتصادية والثورات الأخلاقية والجمالية والعلاقات بين الأفراد (بما في ذلك أكثرها خصوصية وحميمية). وهي كلها صراعات لا يمكن فهمها إلا في إطار هذا الصراع اللامتناهي بين إرادات مختلفة، التي تنبع منها أشكال مختلفة للهيمنة. إن إرادة القوة، بهذا، أصبحت الركيزة الأساسية لفلسفة نيتشه، وأصبحت مرجعيتها النائية والأساس الأنطولوجي والأخلاقي الثابت لنسق فلسفي ينكر الثبات، ويعلي من شأن الصيرورة بوصفها الثابت الأوحده؛ أي إن القوة هي ميتافيزيقا نيتشه الخفية، ونقطة الثبات التي تحل محل فكرة الوجود أو العقل في الفلسفة التقليدية، ومحل فكرة الصدفة في الفلسفات الطبيعية/المادية. وهي لا تختلف عن كل من الصدفة أو الطبيعة/المادة في ماديتها وعبثيتها، ولكنها تختلف عنهما في درجة الكمون. فالصدفة والطبيعة/المادة لهما وجود موضوعي، أما القوة فهي وجود ذاتي موضوعي يعبر عن سيولة الذات المادية المتغيرة، والموضوع المادي المتغير وعدم تحددهما.

ث - المنظومة المعرفية

الفكر في تصور نيتشه ليس انعكاساً مشوهاً للواقع، ولا محاولة اجتهدية لتفسيره، وإنما هو تعبير عن إرادة القوة. ويذهب نيتشه إلى أن ثمة مبادئ للفكر والمنطق تستند إليها المعايير التي يصوغها الإنسان، ويقرر حسبها ما هو حقيقي زائف وما هو صواب وخطأ (مثل: الذات - الموضوع - الجوهر - الكل - الشيء - العلّة - السبب والنتيجة - الشكل والمضمون - الغائية - وجود واقع ثابت ومستقر - تساوي الأشياء المتشابهة - إمكانية قياس الأشياء). هذه المبادئ -في تصوره- ليست أفكاراً بريئة من المصلحة أو التحيز، ولا ظاهرة ولا

أصلية كما قد يتراءى لأول وهلة، كما أنها أفكار ليست مادية تماماً، وإنما هي أوهام وأساطير وعقائد فحسب، واستراتيجيات ابتدعها بعضهم ليهرب من حالة السبولة والصبرورة الدائمة.

العقل -إذن- وَهْم. فهو ليس شيئاً في ذاته، وإنما هو تعبير عن عناصر متلاطمة في الواقع، فهو ظاهرة مصاحبة لظواهر أخرى Epiphenomenon. لكل هذا، لا يوجد في واقع الأمر عقل إنساني واحد، وإنما هناك عدة عقول تتمايز بتمايز الظروف والإرادات. ومن هنا يختلف الرأي بين العقول المختلفة إزاء الأمر الواحد، ولا يوجد عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر والأحداث معقولة، فالعقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان، والأنا المفكرة والذات الثابتة التي لها حدود واضحة وهم؛ إذ توجد دوافع كثيرة مظلمة لا يدركها حتى صاحبها، مع أنها تحدد سلوكه مع كل عقلانيته الظاهرة.

ثمة صبرورة كاملة في الواقع، ولا يوجد عقل إنساني متكامل شامل، والمنطق ليس نتاج ملاحظة الواقع وإدراك تماثل الحالات، والفكر ليس ثمرة الرغبة في معرفة الحقيقة. ولكن، لماذا ظهرت الأفكار الكلية الثابتة ومقولات المنطق؟ يرى نيتشه أن سرّ ظهورها أنها أساطير وأوهام وعقائد تعود بالنفع على أصحابها، فتبني مثل هذه الأفكار يزيد فرص الغزو والبقاء والسيطرة والامتلاك بالنسبة إليهم، أما من رفضوا هذا الوهم واستمروا في التعامل مع الواقع من منطلق أن كل ظاهرة فريدة، فقد هلكوا، وهكذا ظهر مفهوم الجوهر الثابت، وهو فكرة أساسية لقيام المنطق. ولكن، ليس لها أي أساس في الواقع الموضوعي المادي.

وبذلك، فقد أخذ نيتشه خطوة حاسمة؛ إذ خلع النسبية والسبولة المعرفية على كل شيء، على الحقيقة الموضوعية، وعلى الذات المدركة. وبدلاً من ذلك، يفترض وجود أصل حقيقي (بناء مادي تحتي)، وهو الفعل المباشر والغريزة والنزوع البيولوجي الخام للبقاء والقوة، ثم يأتي بعد ذلك الفكر بناءً فكرياً فوقياً، الذي لا يشاكل الواقع، وإنما يشكل مسوغاً لسلوك صاحب الفكر ولأفعاله المادية الغريزية المباشرة، النابع من حيويته وكيانه البيولوجي، وهي أفعال بسبب

مباشرتها مكتفية بذاتها، فهي كالكائن الحي الذي لا يخضع إلا لقوانينه الداخلية، أو كالذرة التي تندفع بقوتها الذاتية في أي اتجاه تشاء، ولا تهيب بأي شيء خارجها (ولنلاحظ أن الفعل المباشر لا يتسم بأي ثنائية، ولا توجد فيه فراغات، فهو نظام مغلق تماماً مثل عقل الإنسان، وهو أيضاً كيان مغلق على ذاته لا علاقة له بالعقول الأخرى).

وقبولي لفكر آخر هو إذعان لإرادة القوة المنتصرة، وليس فعلاً عقلياً. لا توجد -إذن- حقائق وتفسيرات لها، وإنما توجد تفسيرات وحسب، هي في واقع الأمر تعبر عن توازن القوى.

إن ما بالمعرفة أو الحقيقة هو منظور وحسب، لا يتماثل مع الواقع أو يقترب معه، وإنما يعبر عن مدى نجاح إرادة القوة في فرضه. ونجاحه في أن يفرض نفسه يعني أنه حقيقي (فالناجح هو الحقيقي، والفاشل هو غير الحقيقي). هذا الفكر الذي لا يستند إلى منطق بل إلى منطق القوة، هو ما يسميه نيتشه الحقيقة الديونيزية (الحقيقة التي يؤمن بها الإنسان الأعلى) وهي حقيقة تحاول أن تهرب من محاولة التفسير، وتقبل بحقيقة نهائية وحيدة مأساوية: الصيرورة الدائمة والتعددية اللانهائية.

ج - المنظومة الأخلاقية

الإنسان إنسان طبيعي، وهو جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، ليس له أي صفات متجاوزة للطبيعة، مكتف بذاته تماماً، وهو ليس في حاجة إلى أي قيم عليا، ولا يستمد أي شيء من عالم متجاوز لعالم الطبيعة/المادة، وهو إنسان ليس له عقل مسبق priori، وليست له روح خالدة ثابتة مفارقة لجسده الفاني، الذي يوجد في حالة صيرورة. ومع هذا، تظهر منظومات أخلاقية، وهذه المنظومات الأخلاقية لا تختلف البتة عن المنظومات المعرفية، فالأخلاق تذوب في رمال النسبية المتحركة التي تبتلع كل شيء، فالبشر لا يستخدمون الأخلاق إلا لتسويق أفعالهم، فالأصل هو الفعل، وما الأخلاق سوى التسويق، والقيم إن هي إلا جزء من العملية الإبداعية للإنسان وحركيته (الحق أن الناس قد أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم، والحق أنهم لم يتلقوه ولم يجدوه). ومن ثم، فإن بوسع الإنسان

أن يضفي أي معنى يشاء على الكون بأي طريقة يراها، فالمعنى مرتبط بالهدف، والهدف مرتبط بالنتيجة وبالفعل: سلسلة عضوية متلاحقة لا يفصل بين حلقاتها فاصل، والأخلاق هي معايير صنعها الإنسان لهدف معين، وفي وسعه أن يبدلها إن شاء، وأن يضع لنفسه هدفاً آخر. فالأخلاق مرتبطة بالنتيجة وبالفعل؛ أي إنها هي الأخرى حلقة في السلسلة المتلاحقة (وهذا هو جوهر الفلسفة البرجماتية). في هذا الإطار يمكن فهم منظومة نيتشه الأخلاقية غير المتجاوزة للمادة، فهو يرفض ابتداءً التمييز بين الخير والشر؛ لأنه تمييز يفترض وجود قيم ثابتة خارج الإنسان، يمكن للإنسان أن يحتكم إليها، وهو تمييز يعود إلى تلك الأخلاقيات الدينية التي أزاحت القيم الطبيعية بوصفها مصدراً حقيقياً للمطلعية، والأساس الراسخ لكل أخلاق، ويقرر نيتشه إعادة تقويم القيم؛ أي إنه يعود بالقيم إلى أصلها الطبيعي المادي، فيرفض أي ثبات أو مطلعية، وأي وجود للعالم الخارجي.

ح - السادة والعبيد

ثم يطرح نيتشه رؤيته لأصل الحضارة والأخلاق، فيبين أن الحضارات الكبرى قد نشأت حينما ظهرت طائفة من الأرستقراطيين الممتازين، في صورة حيوانات مفترسة شقراء (وحش نيتشه الأشقر الشهير)، كانت تجوب الأرض في آسيا وأوروبا وجزر المحيط الهادي، وتغير على كل الأراضي التي تمرُّ بها. وعلى هذا النحو الصراع الدارويني الحيواني الرائع البسيط نشأت الحضارة اليونانية والرومانية والجرمانية، وعلى هذا النحو استمرت هذه الحضارات؛ إذ إنه كلما مرت هذه الطائفة المفترسة الشقراء (المرتبطة بالطبيعة الملتصقة بها) بشعب من الشعوب أخضعته، وفرضت عليه سلطانها، واحتقرته، وباعدت بينها وبينه من مسافات، مكونة طبقة خاصة متميزة، وأخذت لنفسها شرعة من القيم والأخلاق تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها، وتضمن هذه الطبقة لنفسها الاستمرارية والشرعية والسطوة بالحفاظ على قوتها الجسمية والصحية، فهي تعنى بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد، والرقص، والألعاب البدنية، وعلى العموم كل ما يكشف من حيوية فياضة. وهذه الطائفة هي الأقلية دائماً، وهي تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها، وتظل نقية لا يتطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها.

والطبيعة الحلولية الوثنية العميقة لهذه الطبقة الطبيعية الشقراء المفترسة، تظهر في حديث نيتشه عن أعضاء هذه الطبقة، بأنهم يقدسون التقاليد والماضي، ويتخذون من ذكرياتهم مجالاً للتفاخر وينبوعاً للقوة؛ أي إنه بوصفه كياناً معنوياً ملتفاً حول ذاته، نصب نفسه مرجعية ذاته، هذا الالتفاف حول الذات يظهر في أن عبادتهم تأخذ صورة توكير الأجداد وتقديم القرابين لأرواحهم، ولا يلبث هؤلاء الأجداد أن يصبحوا الآلهة التي يعبدها أعضاء هذه الطبقة المفترسة. وعضو الطبقة الأرستقراطية في عبادته للآلهة من أسلافه يقدس صفاته النبيلة نفسها؛ أي إننا قد وصلنا إلى أرض القومية العضوية؛ إذ يصبح الإنسان هو العبد والمعبود والمعبد، وتتوثن الذات، ويظهر الرايخ الثالث.

انطلاقاً من هذا التصور، يُقسم البشر إلى أقوياء وضعفاء، يحوى كل داخله معايير الحكم عليه، ومن ثم يوجد نوعان من الأخلاق: أخلاق السادة الأقوياء التي يبررون بها أفعالهم المباشرة، وقيم العبيد الضعفاء التي يحاولون هم أيضاً عن طريقها تغطية عجزهم وتحقيق البقاء. والسادة قادرون على الفعل المباشر، وهم يتسمون بالقوة والاعتزاز بها، كما يتسمون بغريزة السيطرة وحب الغزو والمخاطرة، ويحتقرون الرحمة، ويجدون النعيم في الانتصار والتدمير، ويشعرون بسرور عميق وهم يعذبون الآخر: كل سيد عالم قائم بذاته، فهو مرجعية ذاته، إنسان طبيعي متأله خالق نفسه، عالم عضوي لا تتخلله مسافات، ولا يتسم بعدم الانقطاع؛ كالمادة الصماء، أو مثل قوى الطبيعة؛ كالعاصفة التي تهب وتقف شامخة وراء الخير والشر. فهو قوة محايدة لا تشعر بشيء (تخلص من الضمير ومن الشفقة والرحمة.. تلك المشاعر التي تغطي على حياة الإنسان الباطنية.. اقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم). وهو حتى أمام العدم لا يشعر بالتشاؤم، فالتشاؤم يعني توقع المعنى وعدم العثور عليه، والإحباط يعني رغبة في التجاوز وفشلاً في تحقيقه، أما السادة فلا يشعرون بالتشاؤم؛ لأنهم لا يتوقعون شيئاً، شأنهم في هذا شأن العناصر الطبيعية.

وقبل أن نسترسل في الحديث عن أخلاقيات الضعفاء، يجب أن نتوجه إلى بعض الصفات الحميدة التي ينسبها نيتشه إلى السادة، فهي تشكل -في

تصور بعضهم- نوعاً من التسامي، وإطاراً جيداً لظهور منظومة فلسفية حديثة. فالأرستقراطي السيد يشتمز من الضعة وجميع أنواع الاستجداء، وأبغض شيء لديه الكذب ونحوه من نفاق وملق، وهو لا يعرف أنصاف الحلول والمساومة والمداهنة، ويميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف. ولكن، لأن قوته غريزة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين (كالطبيعة المتدفقة). ومع هذا، فإنه لا يقبل مطلقاً العفو من الآخرين؛ لأنه بقوته يأخذ ما له، دون أن ينتظر حتى يتفضل به عليه الآخرون، وهو يطلب من نفسه أكثر من الآخرين، وهو ينتصر على نفسه وعلى أفعاله ويوجهها.

ولكن، هل تمثل هذه الصفات تسامياً بالفعل؟ في تصورنا أنه لا يوجد تسام أو تجاوز لأخلاق الوحوش الشقر المفترسة، فكل صفات الأرستقراطي تزيد من مرجعيته الذاتية الكامنة، ومن ثم لا يوجد أي مقاييس خارجة عنه، بل يظل هو المطلق ذاته، ومن ثم لا يمكن محاكمته، كما أن كل شيء في الأرستقراطي مرتبط بالقوة، فهو حين يعفو فهذا غير ناجم عن حب لأخيه الإنسان، أو أي منظومة خلقية متجاوزة له (فمفهوم الأخوة مفهوم غير طبيعي غير مادي)، وإنما ناجم عن تدفق غريزي في القوة؛ أي عن مزيد من الطبيعة والوحشية والإمبريالية، والعطف ليس اختياراً أخلاقياً حراً، وإنما هو سلوك بيولوجي طبيعي؛ أي إنه سلوك يتجاوز الخير والشر، ولا يتسم بأي تعالٍ أو تسام.

والسادة أقلية والعبيد هم الأغلبية، والعبيد غير قادرين على الفعل المباشر، ويسمّون عجزهم هذا "الصبر" أو "الإحسان" أو "الطيبة"، وهم مسالمون متواضعون لا مطمع لهم في غزو، ولا رغبة لهم في سيادة، يؤثرون السلامة ويتعدون عن المخاطر، ويسمّون حاجتهم إلى الآخرين، وعجزهم عن الاعتماد على النفس "رحمة"، فكل عبد في حاجة إلى الآخرين ولا يكتفي أبداً بذاته. ولإخفاء عجزهم والتعويض عنه، ابتدعوا أخلاقيات الضعفاء هذه، فأخلاقهم إن هي إلا نتيجة الذل (الحقد - الثأر)؛ أي الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان، ولم يستطع أن يردّها، أو أن يتشفى ممن قدمها لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فيتحول الشعور إلى طاقة مكبوتة تعبّر عن نفسها من خلال قنوات

غير القنوات الأصلية الطبيعية، ومقابلة العمل بالمثل، فيلجأ إلى طرق خفية غير مباشرة، ولكن تبني أخلاق الضعفاء قَلَبَ الدنيا رأساً على عقب؛ لأن الأقوياء الذين في مقدورهم أن يرقوا بالجنس البشري اضطروا إلى الخضوع للضعفاء، والتخلي عن واجبهم نحو تنمية قدراتهم، الأمر الذي أدى إلى توقف الجنس البشري ككل عن الرقي. وهناك نقاط مهمة في تاريخ البشر انتصرت فيها الثقافة العقلية؛ أي ثقافة الضعفاء من الحاسبين المحاسبين؛ ففي الحضارة اليونانية قبل سقراط، كانت هذه الحضارة حضارة عدمية متشائمة، ثم جاء سقراط فكان علامة على انحلال الخلق اليوناني؛ إذ إن قوة الجسد والروح القديمتين أصبح يُضحى بها شيئاً فشيئاً من أجل ثقافة عقلية مشكوك فيها، وهي تتضمن انحطاطاً شديداً في قوى البدن والعقل. لقد جاء العلم بدلاً من الفن، والعقل بدلاً من الغريزة، وانتصرت الروح الأبولونية على الروح الديونيزية، التي هي دعوة إلى الاندماج المباشر في الطبيعة التلقائية بصورتها الأولى، قبل أن يشوهها العقل الخالص، ويبعث فيها الثبات والجمود. ولعلاج هذا الموقف، يقترح نيتشه قلب القيم والمعادلات الأخلاقية، والعودة بالأخلاق إلى أصلها الطبيعي الوثني المادي. وعلى الإنسان أن يرفض الترادف المألوف غير الطبيعي بين الخير والشر، والتراحم والرحمة، وي طرح بدلاً من ذلك الترادف الطبيعي/المادي بين الخير والقوة، والغزو والغرور.

خ - الإنسان الأعلى والمنظومة السياسية

صوّت فلسفة نيتشه كل الثنائيات وأنكرت وجود المركز، وأعلنت ظهور عالم في حالة حركة وسيولة، ولكنها، مع هذا، عيّنت نقطة ثبات فيه هي إرادة القوة، التي تجسدها أقلية من السادة الأقوياء، ولكن السادة أنفسهم تبتلعهم السيولة والضرورة، فهم وسيلة لغاية أعلى، وحبل مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى؛ الهدف النهائي من الوجود، وهو صنو الإله أو المقابل الأرضي للإله، أو هو الإله الحي في التاريخ، المتجسّد في مجموعة من البشر (الكلمة المطلقة والغاية النهائية).

ويذهب نيتشه إلى أن سعادة الأفراد وآلامهم وخيرهم وشرهم أمور تافهة، يجب عدم الاهتمام بها حينما نتحدث عن الإنسان الأعلى ومستقبل الجنس

البشري، فهدف الوجود الإنساني يجب ألا يكون تحقيق السعادة للأفراد، وإنما تكثيف كل القوى للصعود بالإنسانية في سلم الارتقاء في الحياة، وتحقيق كل الإمكانيات الحيوية؛ إذ يجب أن يأتي من الإنسان ما يفوق الإنسان، والبشر أجمعهم لم يخلقوا إلا ليكونوا بمنزلة السلم له.

ويبدو أن نيتشه كان يحدد هدفه في البداية على أنه الجنس البشري بأسره، وأن الإنسان الأعلى سيولد من البشر أجمعين. ولكن، يبدو أن طبقة السادة وحدها هي المرشحة أن يولد منها الإنسان الأعلى. لذا، يجب توظيفها هي وحدها في هذا الشأن، وأهم آلية لتوليد الإنسان الأعلى هي أن تقوم القلة الأرستقراطية (السادة) بنذ الأديان التي تنقّر من الحياة الأرضية (الطبيعة/المادة)، والتي تنقل البشر من مواقع الحياة (الطبيعة المادية) إلى صور وتهاويم لعالم آخر، وتسلبهم عناصر القوة، وتبقيهم في حالة الضعف والمهانة. وكما كان ماركس يطرح صورة للمجتمع الشيوعي الجديد بوصفه صدى للمجتمع الشيوعي البدائي (فالنهاية لا بدّ أن تشبه البداية في الأنساق الدائرية العضوية)، فإن نيتشه يرى أن طبقة السادة عليها أن تعود إلى مجدها الغابر، حينما كانت جماعات الوحوش الشقر المفترسة تعيش منفردة حسب قوانين الطبيعة، فالإنسان الأعلى، هذا الإنسان/الإله إن هو إلا الإنسان الطبيعي، فهو الطبيعي تماماً المادي تماماً، الذي يجسد إرادة القوة وتتجسد من خلاله. وهو على وجه التحديد، الإنسان الطبيعي المادي الغربي الأشقر المفترس، رجل أوروبا النهم الذي التهم العالم في عصر الإمبريالية الغربية، وأباد الشعوب، ودمر الكون.

هذا الإنسان الأعلى لم يخلق ليعيش في دعة وسلام وطمأنينة، فواجهه أن ينمو ويحقق إمكانياته، ويرتقى دونما شفقة على نفسه، أو رحمة بالآخرين. وهو سيحقق ارتقاءه من خلال الاختيار الطبيعي متجاوزاً الخير والشر، ولكّنه في الوقت ذاته جزء من الغاية النهائية؛ أي تحسين الجنس البشري (الذي سيصبح في واقع الأمر الجنس الغربي الأشقر). إن الإنسان الأعلى يشبه، من بعض الوجوه، ملكة النحل التي يقوم على خدمتها الشغيلة (الضعفاء والعبيد). ولكّنها، مع هذا، ليس لها إرادة مستقلة؛ إذ يتم حوسلتها تماماً مثل الشغيلة أنفسهم. فعالم

النحل عالم دقيق رائع رتيب آلي رهيب، لا تتخلله أي ثغرات، ولا يوجد فيه أي قيم متجاوزة للدورة الكونية أو البرنامج المقرر، ويجري العمل فيه من أجل غاية مجردة تسمى الحياة أو الطبيعة أو الآلة الطبيعية، التي تكرر نفسها (أو المجتمع النازي أو المجتمع العلماني النماذجي الذي تم ضبط إيقاعه تماماً). هذا الإنسان الأعلى المتجاوز للمادة والأخلاق هو جزء لا يتجزأ من نسق هندسي.

وثمة إشارات مختلفة في كتابات نيتشه تدعو إلى تحسين النسل وتطوير الإنسان الأعلى؛ أي إن استعارة ملكة النحل لم تكن بعيدة تماماً عن ذهنه، ومن الواضح أنه، مع موت الإله وسيولة الواقع واختفاء القيم، يموت الإنسان؛ إذ إنه يفقد مطلقته (أي قدسيته) ومكانته الخاصة، ويصبح شيئاً مثل جميع الأشياء، لا تفصل بينه وبينها أي ثغرات، وإذا كان ثمة تميز فهو تميز ملكة النحلات؛ فهي شيء جميل ورائع، ولكنها في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، حشرة طبيعية/مادية، لا تعي من أمرها ولا تملك منه شيئاً، ونابليون هو تجسيد لفكرة الإنسان الأعلى؛ آخر الرومان (الوثنيين)، فهو رجل لا يعذبه ضميره، وأثبت أننا يمكن أن نفعل ما نشاء وأن نملي إرادتنا، وهو يمثل التناقض العميق بين الحرية والأخلاق، فنابليون يقف وراء الخير والشر (وهذا هجوم سافر على كل مقولات كانط الاستنارية الأخلاقية الإنسانية).

ويبدو أن هناك نظيراً للإنسان الأعلى وهو الدولة العليا، وقد كان نيتشه يرى أن الدولة هي تعبير عن إرادة القوة، وأنها المؤسسة التي تُستخدم لتوزيع القوة، وأن المعيارية السياسية تظهر من خلال هذا. وهذه الدولة هي التي يمكن أن تسيطر على العالم، ويصبح مواطنوها أسياد العالم. وقد ذهب نيتشه إلى أنه لو اتحدت المقدرة الألمانية على التنظيم مع مصادر روسيا (المادية والبشرية)، ولو تزواج الجنس الجرمانى والسلافي، وانضم إليه الممولون اليهود، فإن هذه التركيبة يمكن أن تؤدي إلى السيادة والهيمنة على العالم.

نحن هنا نسمع صوت الشعب العضوي (الفولك) وهتلر، وفكرة المجال الحيوي، ونرى بذور قواعد الصحة النازية التي أودت بالملايين. وقد تأثر النازيون بالفعل بفلسفة نيتشه الصراعية العلمانية وأطروحاته الداروينية الأساسية، فأسسوا

الدولة النازية التي حاولت أن تُرشِّدُ العالم (الطبيعة والإنسان) بأسره، وتحوسله (تحويله إلى وسيلة)، وتحوله إلى مادة خاضعة للنماذج المادية والكمية، نافعة للجنس الآري، واستخدموا مفاهيم، مثل: إرادة القوة، والإنسان الأعلى، وإعادة تقويم القيم، وتحسين النسل، والقتل، والرجم، وقد يكون مما له دلالة أن الفيلم النازي الشهير عن هتلر الذي أنتج عام 1942م كان عنوانه "انتصار الإرادة".

د - العود الأبدي

الإنسان الأعلى يتجاوز الخير والشر والثواب والعقاب. وبدلاً عن كل هذا، تظهر فكرة محورية في منظومة نيتشه هي فكرة العود الأبدي. وهي محاولة نيتشه لأن يستوعب الاستمرار في الحركة الدائمة والثبات والضرورة حتى لا يهرب شيء أبداً من قانون الحركة. لذا، يتم إعادة تعريف الزمان، ويظهر العود الأبدي. إن الدورة الحالية للزمان ستنتهي. ولكن، لن يتوقف الزمان؛ إذ إنه سيبدأ دورة أخرى لا تختلف عن سابقتها في أي شيء، وحينما تنتهي ستبدأ من جديد بالطريقة نفسها، فهو عود أبدي مادي إلى رتيب. والإنسان، كالساعة الرملية سيعود من جديد، ويذهب من جديد دائماً أبداً؛ إنها تكرار أبدي للشيء نفسه وللحياة ذاتها. ولعل العود الأبدي هو بديل فكرة الخلود ويوم القيامة في الديانات السماوية، وهي الحل النيتشوي لمشكلة الموت، وهو حل يزيل ظلال الإله تماماً، ويزيل الأصول الربانية للإنسان.

والعود الأبدي يعني تكرار اللحظة بكل ثباتها وصيرورتها، ولكنّه ليس تقبلاً لمضمون اللحظة الثابتة، وإنما هو تأكيد لصيرورتها. لذا، فأنا أرغب أن تتكرر اللحظة وأن تزول في ذات الوقت؛ أي إنني أقبل شكل الوجود الذي تعد فيه الصيرورة هي الأساس، (ويذكرنا هذا بمصطلح دريدا "الاخترجلاف" أو "لا ديفيرانس la difference؛ إذ كل شيء مختلف ومرجأ على وشك أن يتحقق، ولكنّه لا يتحقق أبداً، وبذا تُحل مشكلة الذات والموضوع والثبات والحركة، يقول جوته للحظة: "امكثي إلى الأبد"، وهذا يبين رغبته في ثبات أبدي في عالم الصيرورة، أما نيتشه فيقول للحظة: "فلتكرري نفسك إلى الأبد"، وهو ما يعني الإذعان الكامل للصيرورة والإدراك المأساوي؛ لأنه لا يوجد أمل في المستقبل

(كما يتصور كانط وهيغل وماركس، وكما تزعم الأفكار الأخروية المسيحية)، وإنما سيتكرر نفس الوجود/الصيرورة دائماً، وما سيحل محل حياتي الحالية هو نفس الحياة مرة أخرى؛ أي إن الحياة الحالية هي كل ما هناك، دون أي أمل في الخروج منها، حتى ولو في دورة كونية قادمة. وفي هذا أيضاً إلغاء لفكرة الهدف، فالتكرار هو ثبات الحركة، وهو حركة لاتجاه وتقبل العود الأبدي في هدوء، وهو حب القدر (باللاتينية: أمور فاتي amor fati)، ما يعني تقبلاً كاملاً لحدود العالم الكموني الذي نعيش فيه والإذعان لقوانينه اللإنسانية، بوصفها الحدود المطلقة النهائية لكل الوجود، وإدراك أن عالمنا عالم ديونيزي سائل يخلق نفسه دائماً، ويحطم نفسه دائماً، ويكرر نفسه دائماً، بالطريقة نفسها. وهو عالم بلا هدف، يتحرك في حركة دائرية عبثية. وفي تصور نيتشه -من خلال حب القدر والإذعان للحدود وتقبل الدورات العبثية- فإن الإنسان يحقق تحرره من الديانات ذات الهدف المتجاوز، بل ومن أوهام الفكر الإنساني (الهيوماني)، الذي يحاول تحقيق التجاوز داخل الكمون؛ أي إن الإنسان سيتحرر تماماً من الأخلاقيات والأحلام والمستقبل والميتافيزيقا والحقيقة، ومن ثم يتحول عبء الوجود في الصيرورة إلى مصدر للفرح والغبطة؛ إذ إن قبول العود الأبدي هو تأكيد أن الإنسان يوجد في عالم الصيرورة ولا مفر منه.

ذ - فلسفة اللغة والفن

وقد ترجمت فلسفة نيتشه نفسها إلى فلسفة في اللغة وفلسفة في الفن. أما في عالم اللغة فقد ذهب نيتشه إلى أنه في عالم السبيل الكاملة، تختل علاقة الدال بالمدلول، فلنأخذ مثلاً كلمة "روح"، فهذه الكلمة تشير (في الفلسفات التقليدية) إلى كل متجاوز لعالم الجسد والمادة، وهو ما يفترض وجود مسافة بين الروح والجسد. يذكر نيتشه هذا ويؤكد لنا انطلاقاً من رؤيته المادية، أن الروح في واقع الأمر تشير إلى الجسد، والجسد إن هو إلا ترتيب لبعض القوى الطبيعية، وعمليات تجسد إرادة القوة، فالدال التقليدي هنا فقد علاقته تماماً بمدلوله، واكتسب في فلسفة نيتشه مدلولاً جديداً.

ونيتشه هو من أوائل الفلاسفة الذين شككوا في موضوعية أي نص، فالحقيقة

إن هي إلا جيش من الاستعارات القديمة تكلس واستقر، والرؤية التقليدية تسقط في ثنائية النص والحقيقة، بينما النص في واقع الأمر هو نسيج يوصل جزءاً من الحقيقة ويحجب جزءاً منها، ومهمة المفسر هي الوصول عبر النسيج إلى الحقيقة الكامنة وراء النص. يلغي نيتشه المساحة بين النص والحقيقة ويصفي تلك الثنائية تماماً، ويقرر أن النص هو فعلاً نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة، والذات المبدعة هي ذاتها جزء من هذا النسيج، فهي كالعنكبوت في بيت العنكبوت (وهذا هو معنى عبارة دريدا الشهيرة "لا يوجد شيء خارج النص")، ولا يلغي نيتشه المسافة بين المبدع والنص والحقيقة وحسب، وإنما يلغي المسافة بين نص وآخر، وقد طرح فكرة التناص بوصفه حواراً لا ينتهي بين النصوص، فكل ما نعرفه هو النص، والنص لا يحيلنا إلى حقيقة متجاوزة له، وإنما إلى نص آخر. لذا، فإن معرفتنا لا يمكن أن تدعى لنفسها حالة أكثر استقراراً وصلابة من أن تكون نصاً، وهذا يعني أن كل الحدود تختفي بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، والمعنى واللامعنى، والمعرفة والرأي، والحقيقة والخطأ. لكل هذا، يذهب نيتشه إلى أنه لا يوجد نص بريء طاهر أصلي، فمثل هذا النص إما لم يوجد أساساً أو فُقد إلى الأبد، وكل ما نقرأ هو التفسيرات وحسب، أو الإحالات إلى نصوص أخرى. والتفسير هنا ليس هو الاجتهاد؛ أي أن يفترض القارئ أن ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول، وأن هذه العلاقة ليست بسيطة ولا مباشرة ولا رياضية، وإنما مركبة (بسبب طبيعة اللغة كأداة مركبة للتوصيل تستخدم المجاز). وفي إطار الاجتهاد، على القارئ أن يعمل عقله لسبر غور العلاقة المركبة بين الدال والمدلول وي طرح معنى للنص، وهذا المعنى ليس هو بالمعنى المطلق أو الحقيقي أو النهائي للنص، وإنما هو معنى يقارب الحقيقة وقابل لاختبار قارئ آخر له، وهذا هو الاجتهاد. أما عند نيتشه فالقراءة ليست البحث عن معنى النص، وإنما هي في الواقع استيراد معنى من الخارج وفرضه على النص؛ فالنص، مع انفصال الدال عن المدلول أو مع التحام الدال بالمدلول، لا معنى له في حد ذاته، ومن ثم لا يوجد معنى سوى ما تفرضه إرادة القوة كما هو الحال دائماً في المنظومة النيتشوية. وكما قال أحد النقاد، فإن التفسير عند نيتشه هو وسيلة لأن يصبح الإنسان سيداً؛ أي أن يصبح الناقد غازياً،

وحشاً نقدياً أشقر مفترساً يعبر عن رؤية معرفية أدبية علمانية إمبريالية، ويفرض أي رؤية باطنية.

المفسر، إذن، يفرض تفسيره بإرادة القوة على النص، ولكننا في عالم نيتشه الصراعي سنكشف أن العكس أيضاً صحيح، فالفن هو أداة (السوبرمان)، لأن يلغي المسافة بينه وبين الطبيعة، ولأن يلتصق بها ليعبر عنها في صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل؛ أي إن الفن تعبير عن النزعة الديونيزية الجسدية العارمة المفعمة بالشهوة المحمومة المعقدة، قبل ظهور النزعة الأبولوجية العقلية، التي تنسم بضبط النفس والاتساق والتناغم والرغبة في التفسير العقلي للكون. والفن بهذا المعنى متجاوز للخير والشر، متجاوز لأي تفسير، فهو تعبير عن الحياة بوصفها قوى متصارعة، وعن أخلاق السادة، وهو قادر على تغيير العالم والتبشير بالعالم الجديد.

ويمكن القول إن نيتشه يستخدم نموذجاً جمالياً لفهم العالم، وهو نموذج جمالي بالمعنى الذي حدده هو: فالعالم ليس له سبب متجاوز، ولا سبب عقلاني كامن فيه، فهو علة ذاته، كالعمل الفني يلد نفسه بنفسه. وفي عبارة عضوية تبعث على الاشتمزاز يصف نيتشه العدمية المادية بقوله: "براز هذا العالم هو طعامه"، وهكذا تحولت المادة الأولى التي يتكون منها الكون في يد فيلسوف العدمية إلى براز، وهي استعارة استخدمها كل من أرتو ودريدا من بعده. كل هذا يعني أن العالم منظم ومتماسك، ولكن نظامه وتماسكه مثل نظام العمل الفني وتماسكه؛ أي إنه نظام مؤقت يشبه النظام الذي يفرضه شاعر على قصيدة غنائية صغيرة؛ نظام لا يضرب بجذوره في أي واقع، وإنما هو وجدان الشاعر وإرادته، كما أن الواقع كالعمل الفني مكون من استعارات من صنع عقل الإنسان. لذا، فهذا الواقع وهْم وتعبير عن إرادة القوة، كل هذا يعني أنه لا توجد حقيقة، وإنما توجد طرق في النظر (منظور). وهي كلها طرق متساوية بسطح الواقع الممتد السائل. وإذا كان الواقع سائلاً ووهيمياً فكذا الذات، فالإنسان مثل الفنان يخترع نفسه؛ إذ لا يوجد ذات ثابتة، والذات من اختراع الذات، والذات هي تعبير عن إرادة القوة وعن الدوافع المظلمة.

لكل هذا، يرى نيتشه أن الفلسفة والبلاغة هما الشيء نفسه، والفلسفة التقليدية تدعي محاولة العقل الواعي للوصول إلى الحقيقة الثابتة. ومع غياب

الذات المتماسكة والحقيقة الثابتة، فإن الخطاب الفلسفي هو تعبير عن محاولة الفيلسوف المفسر فرض إرادته على الواقع/النص من خلال مقدراته وحيله البلاغية المختلفة. لذا، فإن تحليل النص الفلسفي لا يختلف بتاتاً عن تحليل النص الأدبي، وكلها تعبير عن إرادة القوة.

إن عالم نيتشه عالم حلولي كموني واحدٍ تماماً، حلّ المركز فيه داخل المادة وأصبح كامناً فيها ثم اختفى، فهي حلولية كمونية من دون إله، لا تختلف في بساطتها وسذاجتها عن الحلوليات الوثنية القديمة؛ إذ كان الهدف من العبادة لا أن يتسامى الإنسان، وإنما أن يغوص في الطبيعة، ويلتحم بها لتحقيق الواحدة الكونية؛ أي إن فلسفة نيتشه (مثل الحلوليات الوثنية القديمة) تعبّر عن الرغبة الدفينة عند الإنسان في أن يهرب من عبء الهوية، ليدخل الرحم الكوني الأكبر. وبدلاً من أن يتطلع إلى النجوم، فإنه يغوص في الوحل. ولهذا، فإننا نجد إنساناً بلا إنسانية، وأخلاقاً بلا أخلاق، ومعرفة من دون مضمون معرفي؛ إذ هل يمكن أن تكون هناك إنسانية ومعرفة وأخلاق من دون حدود وبلا تجاوز للطبيعة؟ نحن هنا أمام قيمة ليست بقيمة. فالقوة هي شريعة الغاب، وليست شريعة الإنسان، والبقاء ليس قيمة أخلاقية، وإنما قيمة بيولوجية، بل إن حلولية نيتشه أكثر راديكالية من الحلوليات الوثنية القديمة، فهذه الأخيرة كانت تدور -على الأقل- حول مطلق مادي، أما في عالم نيتشه فإن المركز يختفي تماماً، وتكتسح العالم طاقة حيوية بلا اتجاه ولا نظام ولا غاية ولا بنية، فهي لوجوس (مطلق) بلا تيلوس (غاية)، تشبه الإيمان بالأطباق الطائرة، أو وجود قوى خفية في الكون تتحرك، ولكنها في حركتها لا تهدينا سواء السبيل. إذن، ثمة إيمان مطلق لا يمكن أن تؤسس عليه منظومات أخلاقية، ويظل تجربة نفسية لطيفة أو مريضة.

ونحن نذهب إلى أن اسبينوزا ونيتشه ودريدا هم أهم فلاسفة المنظومة العلمانية المادية، وأن معظم الفلسفات الغربية التي ظهرت في القرن العشرين (بما في ذلك الصهيونية والنازية) خرجت من تحت عباءة نيتشه، وأن فكر ما بعد الحداثة (بكل تياراته) هو امتداد لمنظومة نيتشه الفلسفية. وقد تأثر كثير من المفكرين اليهود من الصهاينة وغير الصهاينة بفكر نيتشه.

5 - فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان

عالم الحداثة الدارونية عالم منفصل عن القيمة وعن الإنسان، فهو عالم يصارع فيه الجميع مع الجميع، والبقاء فيه للأصلح مادياً. وقد أصبح هذا هو النموذج الفعال في الحضارة الغربية. ولكن، هناك الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين الذين حاولوا الإفلات من قبضة الفلسفة المادية بكل عدميتها. ويمكن أن نذكر كلاً من فيكو وكانط وماكس فيبر بوصفهم أهم أعلام هذا الاتجاه.

أ - جيامباتيستا فيكو (1668م-1744م)

هو فيلسوف إيطالي ولد عام 1668م، وأهم أعماله هو "العلم الجديد". ينطلق فيكو من رفض جذري للنموذج المعرفي الديكارتي بوصفه نموذجاً متوجهاً بشكل متطرف نحو العلوم الرياضية والطبيعية، والفصل التام والحاد بين الذات والموضوع، ليتحول العالم إلى مجرد شيء يتم حوسلته (تحويله إلى وسيلة)؛ أي إهمال فروع النشاط الإنساني والعلوم الإنسانية، مثل الفن والقانون والتاريخ، أو تهميشها بوصفها أقل أهمية.

يمكن القول إن النموذج الكامن في كتابات فيكو هو رفضه للواحدية المادية التي طرحها ديكارت، ثم الثنائية الصلبة التي حاول أن يفرضها بعد ذلك من خلال مفهوم الذات الواعية المستقلة، وأخيراً مفهوم الإله محركاً أولاً. إن فيكو يرفض الفكرة المحورية التي يستند إليها الفكر المادي الغربي الحديث والعلوم الإنسانية في الغرب، وهي وحدة العلوم، التي تفترض وحدة الإنسان والطبيعة/المادة، ووحدة الإنسان والأشياء. وإذا أردنا أن نلخص فلسفة فيكو بالمصطلح الحديث، لقلنا إنه يُعدّ نموذج ديكارت المعرفي والبحثي نموذجاً متشياً، وإذا أردنا أن نصوغها بمصطلحنا لقلنا إن فيكو يرفض رؤية الإنسان بوصفه جزءاً من الطبيعة، وأنه يرى أن ثمة ثنائية أساسية بين الإنسان والطبيعة، وأن الإنسان مختلف عن الطبيعة بسبب أصله الإلهي.

ونقطة البدء عند فيكو نقطة إنسانية اجتماعية (وليست ذاتية فردية) لخصها هو نفسه في مبدئه الشهير: "ترادف الحقيقي والمصنوع أو إمكانية تحويل الواحد

إلى الآخر" (باللاتينية: *verum et factum convertentur*)، الذي يعني أن الإنسان لا يمكن أن يعرف بيقين كامل إلا ما صنعه يده وأبدعه عقله ووجدانه. ومن ثم، فإن الوعي بالذات من النمط الديكارتي (الكوجيتو الديكارتي) هو وعي بدائي ولا يصلح أساساً للمعرفة، فالعقل لم يصنع نفسه، ومن ثم فهو غير قادر على إدراك الطريقة التي يدرك بها نفسه.

أما بخصوص الأفكار الواضحة المحددة، فكثير منها بعد التدقيق، نكتشف أنها زائفة. والتعین الرياضي ذاته يستند إلى أن النماذج الرياضية هي من إبداع عقل الإنسان نفسه. لذا، فهو يفهمها فهماً كاملاً. وانطلاقاً من هذا، يميز فيكو بين الحقيقة التي نتوصل إليها من خلال النماذج الرياضية، وتلك التي نتوصل إليها من خلال التجارب الطبيعية؛ أي إنه لم يسقط في الواحدة المادية ووحدة العلوم. فالفيزياء أقل يقينية بالضرورة من الرياضة؛ إذ إن النماذج الرياضية من إبداع عقل الإنسان. لذا، فإن الإنسان يعرفها معرفة كاملة. أما إذا تعاملنا مع الفيزياء فنحن نتعامل مع هذا الذي لم نصنعه نحن. فالعالم من خلق الإله، وهو وحده الذي يعرف الطبيعة تماماً، ومن ثم فإن الحقيقة المادية لا يمكن أن تكون شفافة للعقل الإنساني كما يتصور الفلاسفة العقلانيون (الماديون)، ولكن هذا لا يعني أن الطبيعة سرّ مغلق تماماً (كما يقول العقلانيون الماديون)؛ إذ إننا لا نقف إزاء الطبيعة موقف المتفرج السلبي دون أن نؤدي أي دور نشيط فعال؛ إذ بوسع الإنسان أن يجري تجارب في ضوء فرضيات عقلية تقلد الطبيعة إلى حد ما، وما نعرفه في الطبيعة هو تلك الظواهر التي يمكننا أن نتخيلها ونقلدها؛ أي إننا لا نعرف الطبيعة في ذاتها، وإنما الطبيعة كما تظهر لنا وكما ندركها من خلال مقولات مفطورة في عقولنا، إن أردنا استخدام المصطلح الكانطي.

وانطلاقاً من كل هذا، يطرح فيكو رؤيته للتاريخ، ومن المعروف أن موقف ديكارت من الدراسات التاريخية كان موقفاً يتسم بالاستخفاف بالتاريخ على أنه ليس "علماً دقيقاً"، باعتبار أن النموذج الرياضي هو النموذج الأسمى لكل العلوم. فنتائج البحث التاريخي بالقياس للعلوم الطبيعية الدقيقة، التي كانت تقدم نتائج مبهرة من دون عون الفلسفة أو التأمل، تدل على أن التاريخ تخصص

ليس له قيمة كبيرة، فهو مجموعة من الحقائق المختلطة، ونسيج من الأفكار المملقة والفارغة. مثل هذا الموقف بالنسبة إلى فيكو ليس له أي أساس، فمن الخطأ تماماً افتراض أن ثمة منهجاً واحداً لكل العلوم لا يتغير مهما تغير موضوع العلم وهدفه. بل إنه ليخطو خطوة أكثر راديكالية؛ إذ يرى أن المؤرخ يمكنه أن يصل إلى معرفة أكثر عمقاً في موضوع بحثه من تلك التي يصل إليها العلماء الطبيعيون، فموضوع العالم الطبيعي هو الطبيعة (المادة)، وهو موضوع براني بالنسبة إليه، ليس من صنعه. أما موضوع المؤرخ فهو الظواهر التاريخية التي هي من صنع الإنسان، التي يمكن للمؤرخ انطلاقاً من إنسانيته إدراكها وفهمها، (وهذا إرهاب للتحويل الهرمونيقي المبني على الفهم الجواني للظاهرة).

وقد طبق فيكو منهجه هذا على دراسته للتاريخ، فرفض المحاولة التي كان يقوم بها معاصروه في تفسير الماضي في ضوء رؤيتهم الحديثة؛ إذ وجد أنه من الأهمية بمكان أن تفهم الأنساق التاريخية انطلاقاً من تعينها ومعطياتها وخصوصيتها. وقد كان فيكو يرى أن جروتوس، وهوبز، وديكارت قد حادوا عن جادة الصواب تماماً، فهم في مناقشتهم طبيعة المجتمع الإنساني وأصله، استخدموا تجريدات قانونية، مثل القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، وتصوروا أن الإنسان في الماضي يشبه الإنسان في العصر الحديث (في تطلعاته ورؤاه). وقد أدى هذا إلى أنهم شوهوا التاريخ الماضي.

في مقابل هذا الإنسان الطبيعي الذي يطرحه المفكرون العقلانيون في عصره، يطرح فيكو الإنسان التاريخي؛ أي إنه يدرس الإنسان لا في إطار نموذج طبيعي مجرد وإنما في إطار أصوله التاريخية؛ لأن هذه الأصول هي التي صاغته على الهيئة التي هو عليها. ويرى فيكو أن الحضارة الإنسانية ليست جزئيات متصارعة متحركة وإنما كل متكامل. لذا، فإن ثمة علاقة بين قوانين حضارة ما وأساطيرها ولغتها وعقيدتها. فاللغة ليست آلة طورها الإنسان للتعبير عن أفكار جاهزة مسبقة في عقله فحسب، وإنما هي أداة لا تفصل عن تركيب العقل البشري ذاته، أو عن منتجات الإنسان الحضارية. ومن ثم، فإن دراسة اللغة تعطينا صورة جيدة عن بنية العقل الإنساني، وعن رؤية الإنسان للكون، كما اكتشف البنيويون بعد مئات السنين. والاستعارات والأساطير والتعبيرات المجازية التي استخدمها الإنسان

في الماضي، ليست أوهاماً وأكاذيب طورها الكهنة للسيطرة على البشر فحسب، وإنما هي تعبير عن محاولة الإنسان الوصول إلى المعنى في حياته، والتواصل مع غيره من البشر. وقد سماها فيكو "العالمي المتخيل" (بالإيطالية: يونيفرسال في فاناستيكو universale fanastico). وهو المصطلح الذي استخدمه ليصف العقل الكوني الأسطوري الديني الشعري. ولكل هذا، لم يرفض فيكو الأساطير، بل سماها "التواريخ الأولى للإنسان".

التاريخ (بأشعاره وأساطيره وحضاراته) هو ما صنعه يد الإنسان، ودراسة التاريخ هي دراسة عقل الإنسان وتركيبه، وأهم من كل هذا دراسة أصله. فكل نظرية كما يقول فيكو في كتابه "العلم الجديد"، يجب أن تبدأ من النقطة التي بدأ موضوعها يتشكل فيها، وقد بدأ العقلانيون (الماديون) من مفهوم الإنسان الطبيعي، وهو إنسان يعرف في إطار القانون الطبيعي لا في إطار القانون الإنساني. أما فيكو فسيبدأ من لحظة أخرى تماماً، فهو يرى أن أسس المجتمع الإنساني ليست حالة الطبيعة، وإنما هي الدين والزواج والدفن (يستخدم فيكو كلمة "برنكيبي principi" اللاتينية بمعنى "بدايات"). فمؤسسات الدين والزواج والدفن هي الشروط الضرورية والكافية المطلوبة لمجتمع إنساني مبدئي؛ مجتمع يمكن أن يوّلّد الحضارة ويوصلها. والزواج غير الجنس، والدفن غير الموت، فالجنس والموت عمليتان ماديتان فسيولوجيتان يمنحهما الإنسان معنى، ويدخلهما في نطاق المجتمع الحضاري من خلال شعائر الزواج والدفن. ولكن عملية الانتقال هذه من عالم الطبيعة إلى عالم الدين، هي تعبير عن انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الإنسانية.

إن عملية الانتقال تبدأ في لحظة خوف إنساني كوني من ظاهرة طبيعية هي الرعد، ولكن الإنسان من خلال استجابته للرعد يعبر حدود الطبيعة/المادة فيسمي الرعد "زيوس"؛ أي "إله"، وبذا يتحول الخوف من ظاهرة طبيعية إلى خوف من كائن مقدس، ومن محاولة التواصل مع هذا الكائن المقدس (وهذا ما يسميه علي عزت بيجوفيتش "الدوار الميتافيزيقي"). وهذه التسمية هي أول الأفعال اللغوية للإنسان، ويرى فيكو أن لكل أمة إلهها، وأن لغة كل أمة وحضارتها تبدأ عند عملية التحويل الفجائي التي يقوم بها الإنسان، تحويل الحالات المادية إلى

السماء ذات الرعود، وتحويل خوفه منها إلى معنى روحي، وهو وجود الإله. فاسم الإله هو أول اسم ولد في وعي الإنسان وليس الأنا، وهذا لم يتم إنجازه من خلال التفكير العقلي، وإنما من خلال الخيال، والخيال هنا ليس تكويناً للصور من الأحاسيس فحسب، وإنما هو قوة فعالة، هو المقدرة على توليد العالم المتخيل الذي يعطي للعالم معنى.

في هذه النقطة؛ نقطة الدوار الميتافيزيقي والبحث عن المعنى، تبدأ كل أمم الأرض، وتبدأ إنسانيتنا المشتركة. وهذه الإنسانية المشتركة هي قوة كامنة في النفس البشرية. لذا، فإن عقول البشر متماثلة بنيوياً. وتبدأ كل أمة تاريخها في أزمنة مختلفة وفي أماكن مختلفة، الواحدة مستقلة عن الأخرى، ولكنها كلها ذات طبيعة مشتركة. وفيكو هنا يرفض الإنسان الطبيعي والطبيعة/المادة كنقطة بدء، ولكنه لا يسقط في النسبية المطلقة؛ إذ ثمة إنسانية مشتركة متجذرة في أصل الإنسان الإلهي، وهي بحثه عن المعنى.

ولأن التاريخ يستند إلى الإنسانية المشتركة؛ فإن ثمة نمطاً واحداً متكرراً في مسار التاريخ الإنساني (بالإيطالية: كورسو corso)، وهو نمط ثلاثي الإيقاع؛ إذ يبدأ الإنسان بحالة حيوانية كاملة هي حالة الطبيعة (المادية)، وهذه تقع خارج نطاق التاريخ. وحينما يعبر الإنسان هذه النقطة ويسمي الرعد إلهاً، يظهر عصر الآلهة، والعنصر الأساسي في مجتمعات هذا العصر هو العائلة الأبوية. وتتسم هذه المرحلة بكبح جماح غرائز الإنسان الحيوانية فيها، إلى خوف الإنسان من القوى الإلهية. وفي عصر الأبطال يتحالف رؤساء العائلات لمواجهة التحديات التي يمثلها عدم الاستقرار بين أعضاء أسرهم والعناصر الجواله غير المستقرة.

وتتسم مجتمعات هذا العصر بحكم الأقلية من خلال تحالف الآباء، ويقسم المجتمع بشكل صارم إلى حكام وأقنان أو عبيد، وتعبّر القوانين عن عدم المساواة. ويعبر شعر العصر البطولي عن مثل عليا عنيفة ومقدسة. ثم يظهر أخيراً عصر البشر العاديين، ويتسم هذا العصر بالتفكير المجرد، واختفاء الحس الديني، والتفكير في القانون الطبيعي. وتتسم مجتمعات هذا العصر بالصراع الطبقي، وثورة الطبقات الشعبية من أجل المساواة، وصياغة قوانين تعبّر عن

هذه المساواة، ويؤدي كل هذا إلى فساد المجتمع وانحلاله. وتأتي النهاية إما من خلال غزو من الخارج أو من خلال التفكك والعودة إلى الأصول الدينية والتجربة الدينية الكونية الأولى، ثم تبدأ الدورة الجديدة. وهذا معنى العبارة الإيطالية الشهيرة في كتابات فيكو "كورسي إي ريكورسي corsesi recorsi"، التي تعني أن ثمة دورات في التاريخ. ومع هذا، لم يسقط فيكو في العدمية المادية، فتاريخ البشرية ليس تاريخاً دائرياً بلا معنى، (عود أبدي نيتشوي)؛ إذ إن الوجود الإنساني ذاته هو بحث دائم عن المعنى. فهو بانوراما ضخمة يعبر فيها التاريخ عن تنوع اللامتناهي، بانوراما تبدأ حينما يعطي الإنسان اسماً روحانياً لظاهرة مادية، وينطق باسم الإله بوصفه القوة المحركة للرد. هذه اللحظة الفارقة والنمط الثلاثي للتطور التاريخي، هي أدلة متينة ومتحققة تاريخياً على وجود الإله، فهو دليل بعدي متعين في التاريخ، وليس دليلاً قديماً مجرداً (كما هو الحال مع النموذج الديكارتي).

وقد أهمل الفكر الغربي فيكو إلى حد كبير، ولم يتم اكتشافه إلا في القرن التاسع عشر مع بدايات أزمة الفكر العلماني المادي. فاكشفه المفكر الرومانتيكي الإنجليزي كوليردج، الذي أشار إلى أن كلمة (fact) بمعنى "الحقيقة" مأخوذة من فعل "فاكري facere" بمعنى "يصنع" (وفي الفرنسية يوجد فعل "فير faire" بمعنى "يفعل"، و"fait" بمعنى إنجاز" إلى أن نصل إلى عبارة "فيت أكو مبليه fait accompli" بمعنى "أمر واقع"). وكل هذا نابع من فكر فيكو في إيمانه بترادف الحقيقي والمصنوع. كما أن المؤرخ جول ميشليه، ومن بعده بنديتو كروتشيه وكولينجوود، ساعدوا على تركيز الاهتمام على أعماله، ثم حدث إحياء كامل لتراثه وأفكاره ابتداء من الستينيات (مع تفاقم أزمة النظام المعرفي في الغرب). والواقع أن تجاهل الفكر الغربي لفيكو ولرؤيته المعرفية والحضارية الخصبة، ولنقده النموذج الديكارتي عبر هذه القرون، له دلالة العميقة. فالنزعة التجريبية (لوك)، والعقلانية (ديكارت) سقطتا في إطار الواحدية المادية، وهمشتا ما هو إنساني وقضتا عليه. وقد حاول كانط أن يميز بين الإنساني والطبيعي، وهي محاولة قريبة جداً من محاولة فيكو، ولكنه لم يستطع تفسير أصل الأفكار المفطورة في عقل الإنسان والحس الخلقي المفطور في وجدانه، وظل في إطار

المرجعية الكمونية. لامست محاولة كانط ثنائية الإنسان والطبيعة، لتصبح نظاماً شمولياً مثالياً كما هو الأمر في حالة هيجل، أو شمولياً مادياً كما هو الأمر في حالة ماركس، أو نظاماً سائلاً تماماً كما هو الحال عند نيتشه. وفي مثل هذا الإطار، لا يوجد مجال لمفكر إنساني مثل فيكو، يرى أن ثنائية الإنسان والطبيعة ترتكز إلى الأصل الإلهي للإنسان، ومن ثم يمكن للإنسان أن يحقق تجاوزاً حقيقياً لأنه غير محاصر بالسقف المادي.

والأهم من هذا أنه حينما اكتشف الغرب فيكو مرة أخرى جعل منه فيلسوف النسبية الكاملة؛ بمعنى أن فيكو الذي ظهر هو فيكو ما بعد الحداثة الذي لا يؤمن بوجود طبيعة بشرية ثابتة. فقد فُسر إيمان فيكو بالحقيقة المتعينة المتحققة عبر التاريخ على أنه رفض للحقائق الكلية؛ أي إنهم فرضوا على فيكو النمط المعرفي الغربي في تأرجحه بين الحضور الكامل والعدم، مع أن جوهر فكره هو رفض هذا النموذج الديكارتي، الذي يصر على المعرفة المجردة القبلية، وعلى وحدة العلوم والمفهوم الإنساني الطبيعي. ويؤسس رفضه هذا على إيمان عميق بالإنسانية المشتركة ذات الأصول الربانية.

ولعل أكثر المدارس الفلسفية الغربية الحديثة اقتراباً من فيكو، هي مدرسة فرانكفورت، مع فارق وحيد؛ هو رفضهم تأسيس ثنائية الطبيعة/الإنسان على أساس غير مادي. لذا، فقد انتهى كل مفكري هذه المدرسة، إلى رؤية تشاؤمية عميقة تكاد تكون عدمية.

ب - عمانويل كانط (1724م-1804م)

هو فيلسوف ألماني بروتستانتي ولد في مدينة كونجسبرج في بروسيا، ولم يترك المدينة قط؛ إذ درس في الجامعة الموجودة في هذه المدينة حتى أصبح أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا، ولكنه كان يهتم أيضاً -وبعمق- بالعلوم الطبيعية. وأهم أعماله هي: نقد العقل الخالص (1781م)، ونقد العقل العملي (1788م)، ونقد الحكم (1790م)، والدين داخل حدود العقل وحده، وأساس ميتافيزيقا الأخلاق (1798م).

وقد كان مدّ الواحدية المادية قد تصاعد في الفلسفة الغربية (لا سيما في إنجلترا وفرنسا)، فسيطر على الفكر الغربي فلسفات للكون تتسم بالتمركز الكامل حول الطبيعة/المادة، وتذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة (صفحة بيضاء سلبية تتراكم عليها المعرفة)، وأن هذه المعرفة تصبح معرفة كلية بطريقة آلية، وأن الإنسان يصل إلى قيمه الأخلاقية من خلال هذه المعرفة المادية الآلية، كما أن الذاتية والمثالية (التمركز حول الإنسان والذات) كانتا قد أخذتا أيضاً اتجاهاً متطرفاً في فلسفة هيوم وبيركلي؛ إذ جرى الهجوم على مبدأ السببية وإظهار عدم مطلقيته. ويعترف كانط نفسه بأن هيوم قد طرح من القضايا الفلسفية ما أدى إلى إيقاظه من ثباته العقائدي، ثم كان هناك فلسفات ديكرت واسينوزا ولاينتس العقلية.

وفلسفة كانط متماسكة مركبة إلى أقصى درجة، تتداخل فيها العناصر؛ إذ يصبح السبب نتيجةً والنتيجة سبباً. ويمكن القول إن المشكلة الأساسية التي واجهها كانط هي افتراض العلوم الطبيعية أن كل ما يحدث له سبب يسبقه، وأنه يحدث بوصفه نتيجة حتمية لهذا السبب، وأن كل شيء في الطبيعة يخضع للقانون الطبيعي الحتمي: الحجر حينما يسقط، والحيوان حينما يأكل. وأن بعض المفكرين حاول أن يطبق هذا القانون الطبيعي الحتمي على الإنسان، مما يؤدي بإنسانيته، وهذا ما نسميه "الواحدية المادية"؛ أي تفسير العالم من خلال عنصر واحد هو الطبيعة/المادة؛ إذ ينتفي الفرق بين الإنسان والطبيعة وتمحى ثنائية الإنسان والطبيعة.

وقد حاول كانط إنقاذ مقولة الإنسان من خلال تأكيد هذه الثنائية، فحاول تعريف حدود العقل ومجال عمله (تماماً كما فعل فيكو من قبله، وعلي عزت بيجوفيتش من بعده)، وبيّن أن العالم كما نعرفه قد اشترك في تشييده عاملان: العقل من ناحية، والأشياء في ذاتها من ناحية أخرى (noumenon)، فلا العقل وحده يكفي كما يزعم العقلانيون، ولا عالم المادة، الذي يقع خارج نطاق الإدراك، وحده يكفي (كما يزعم الماديون)؛ أي إنه حاول أن يفلت من قبضة

كل من: الواحدية المادية والواحدية الذاتية المثالية. فالعقل لا يمكنه الوصول إلى الشيء في ذاته؛ لأنه يستحيل على الإنسان أن يعرف كيف كان ذلك الشيء في أصله وحقيقته قبل أن يبحث عن المؤثرات التي تؤثر في الحواس وأطراف الأعصاب. وحينما يقع الشيء في ذاته في حدود التجربة فإنه يمر خلال الحواس ثم العقل فيصبح ظاهرة phenomenon: "إننا نجعل ماهية الأشياء وحقيقتها المستقلة عن إدراك الحواس جهلاً تاماً، إننا لا ندري من الأشياء إلا كيفية إدراكنا لها. هذه الكيفية أمر إنساني محض لا يشترك فيه سوى بني البشر".

إن خطاب كانط يؤكد وجود حيز إنساني مستقل عن الحيز الطبيعي المادي، وبهذا المعنى فهو يؤكد استقلال الإنسان عن عالم الطبيعة/المادة، الأمر الذي يعني أن ثنائية الإنسان وعالم الطبيعة والأشياء مسألة جوهرية. وستظل هذه الثنائية هي حجر الزاوية الذي تستند إليه رؤية كانط، فكأن فلسفته هي ذروة الفلسفة الإنسانية الهيومانية المتمركزة حول الإنسان والذات الإنسانية: "إن تصور العلم أنه يعالج الأشياء في ذاتها؛ أي كما هي في حقيقتها، هو تصور ساذج مخدوع، والفلسفة أشد من العلم انخداعاً إن زعمت أن مادة العلم كلها لا تتألف من مدركات الإنسان الحسية والعقلية بل من الأشياء ذاتها. ومعنى ذلك أن كل محاولة يبذلها العقل لتخطي دائرة الحس والظواهر ويدخل في عالم الأشياء في ذاتها هو تورط في الخطأ"، فالإنسان لا يدرك إلا الظواهر، فالأشياء في ذاتها هي خارج نطاق إدراكه. فهو "لا يمكن أن يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني؟ وهل للعالم علّة أولى نشأ عنها؟.. ولا يمكن لعقل أن يثبت وجود الإله أو عدم وجوده، ولا يمكنه أن يعرف الحس الخلقي في داخل الإنسان وما هو مصدره وما طبيعته".

ولنلاحظ أن كانط حاول تعريف حدود المعرفة (كما فعل التجريبيون والشكاك)، ولكنّه بيّن شرعية المعرفة وفعاليتها داخل حدودها، وقد فعل ذلك حتى يخلق مجاًلاً مستقلاً عن مجال العلوم الطبيعية. كما أنه حاول أن يبين عدم جدوى أي تفكير ميتافيزيقي بالمعنى المتعارف خارج نطاق التجربة الإنسانية. ولكنّه مع هذا، لم يسقط تماماً في قبضة الصيرورة والعدمية والواحدية المادية

الموضوعية أو الذاتية؛ إذ إنه لم يتخل قط عن إمكانية المعرفة، كما أنه لم يتخل قط عن إمكانية قيام الأخلاق والإيمان. وكما يقول كانط: الله، والحرية والخلود، تقع خارج نطاق المعرفة التجريبية، فهي تستند إلى ما يسميه كانط "الحقائق الأخلاقية". وقد سمي كانط هذا المجال المستقل "مجال الإيمان". ولكن، بوسعنا تسميته على نحو أكثر شمولاً "مجال الإنسان".

المعرفة، إذن، ليست نتاج التجربة الحسية وحسب، بل هي نتيجة كل من: التجربة الحسية، والمعرفة القبلية التي تكون موجودة في العقل قبل التجربة، ومصدر العلم هو العقل والتجريب، فالعقل عضو فعال يتقبل مادة الإحساس من الخارج فيشكلها وينسقها كيف يشاء في صور وقوالب من عنده. والصورة والقوالب التي تشكل المادة الأساسية مفطورة في العقل كامنة فيه، وهي سابقة على أي تجربة (مادية)، ويطلق عليها كانط مصطلح "المقولات"، وهي شروط قبلية سابقة على التجربة، وهي بمنزلة الأطر العامة التي ندرك وفقها الموجودات الحسية. وهذه المقولات ثابتة وواحدة لدى جميع العقول (الإنسانية المشتركة مرة أخرى). وهو ما يفسر إمكانية العلم والمعرفة الموضوعية واتفق الناس حولها. وكل ما نتلقاه من أحاسيس لا يمكن إدراكه إلا من خلال هذه الصور والقوالب. إن المقولات مفطورة إبستمولوجياً في العقل، وليست موجودة أنطولوجياً في الواقع، وكما قال أحد مؤرخي الأفكار؛ إن العقل لا يتلقى الواقع المادي، وإنما يطرح عليه أسئلة؛ أي يفرض عليه مقولات مثل الزمان والمكان والسببية، فتتحول فوضى الأحاسيس إلى تجربة مفهومة.

ولنأخذ، على سبيل المثال، الأحاسيس المتضاربة (الشم، واللمس، واللون). هذه الأحاسيس لا تتحول إلى كل منسجم من تلقاء نفسها. فالأحاسيس تأتي لنا في خليطها وفوضاها، فتتحول إلى مدركات حسية منظمة، ثم تتحول هذه المدركات الحسية إلى مدركات عقلية أكثر نظاماً، لتصبح علماً ومعرفة وحكمة. وهذا التنظيم لم يأت من الأشياء نفسها، فهي تفاصيل متناثرة، وما أكسبها هذا النظام وهذا الاتحاد وهذا المعنى هو العقل بما يقصد إليه من أغراض، وبما يحتوي عليه من قوالب كامنة فيه، يصوغ بها الإحساس فتصبح فكراً. وكل هذه المقولات هي أمور غير موجودة في الطبيعة. ولعل أنصع مثال يدل على وصول

العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضة؛ لأنها يقينية، ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوماً ما. إن الحقائق الرياضية تستمد ضرورتها من التركيب الفطري لعقولنا. ويلخص كانط موقفه في هذه الكلمات: "إن النظام الموجود في العالم ليس موجوداً في الطبيعة نفسها، فالعقل هو الذي قام بتنظيم الواقع حسب قوانينه هو، المتأصلة فيه؛ أي إنه ليس لعالم الطبيعة قوانين خاصة يسير بمقتضاها؛ إذ لا يوجد سوى القوانين والصور الذهنية التي يعمل بها العقل؛ أي إن العالم فكرة وإرادة وعقل" وفلسفة كانط، بذلك، تكون قد أزالَت الحدود بين الذات والموضوع، وإن كانت قد احتفظت باستقلال كل واحد عن الآخر، وافترضت تعادلها، أو وجود علاقة تفاعلية تبادلية بينهما.

بعد أن عرفَ كانط حدود المعرفة التجريبية، ينتقل من عالم الظواهر إلى عالم الحس الخلفي والديني، ومن العقل النظري إلى العقل العملي. وهنا نلاحظ محاولته النبيلة في الدفاع عن الإنسان واستقلاله عن الطبيعة/المادة. يبدأ كانط بتأكيد قصور العلم النظري الذي لا يمكنه أن يمتد إلى كنه الأشياء - إلى الأشياء في ذاتها - فهو لا يملك سوى الوسائل التي نعرف بها الظواهر؛ أي الزمان والمكان والسببية وغيرها، وهي وسائل غير صالحة للإجابة عن الأسئلة النهائية. لذا، فالعقل النظري قادر على تأسيس المعرفة العلمية، ولكنه غير قادر على تأسيس أية معرفة أخلاقية. وهنا يحاول كانط محاولته الأكثر راديكالية في تأسيس مركزية الإنسان في الكون وأسبقيته على المادة، فيلج عالم الأخلاق والدين والقيم المطلقة، ويحاول أن يضع الأسس القبلية للفعل الخلفي، ويظهر العقل العملي، وهو مصدر التفكير الميتافيزيقي، الذي لا يتعلق بالأشياء والموجودات الحسية، وإنما يتعلق بقضايا حرية الإرادة، وخلود النفس، ووجود الإله. فيعترف بأن الإنسان خاضع للقانون الطبيعي، ولكنه مع هذا مختلف عن الحجر والحيوان. وهنا يميز كانط بين الإنسان بوصفه ظاهرة، والإنسان بوصفه شيئاً في ذاته. فالإنسان بوصفه ظاهرة يخضع لقوانين الطبيعة، أما الإنسان بوصفه شيئاً في ذاته فلا يمكن معرفته إلا سلباً، فلا يمكن إدراكه في الزمان والمكان، ولا يمكن معرفته تجريبياً وعقلياً، وهو ليس خاضعاً للسببية والحتمية. ويعود هذا إلى أن الإنسان عنده عقل، وهي ملكة يميز بها الإنسان نفسه من كل الأشياء الأخرى، وحتى من نفسه بوصفه كائناً متأثراً بالأشياء.

والعقل هو أساس الإرادة، وحينما نمارس مقدراتنا العقلية لتوجيه إرادتنا، فإننا نفكر في أنفسنا، لا على أننا جزء من الطبيعة وحسب أو ذرات ضيقة، وإنما بوصفنا كياناً إنسانياً تسري عليه قوانين مختلفة تماماً؛ لأن العقل (وليس الطبيعة) قد صاغ قوانين الإنسان. وهذا يعني أننا لسنا ظواهر خاضعة لقوانين برانية، وإنما أشياء في ذاتنا، نخضع لقوانين شرعناها نحن بأنفسنا. إن حركة شيء مادي مثل الجسم الإنساني لا يحكمها القانون الطبيعي وحده، وإنما تحكمها إرادة الإنسان؛ فالإنسان صاحب عقل ووعي وإرادة. لذا، فخضوعه للقانون أمر مختلف تماماً عن خضوع الظواهر الطبيعية للقوانين الطبيعية المادية. فالإنسان حين يتصرف حسب مبدأ فإنه يعرف ما يقوم به ولماذا؛ أي إن سلوكه هو ثمرة عملية موازنة واختيار واع، فهو الكائن الوحيد القادر على موازنة سلبيات وإيجابيات ما يقوم به من أفعال، ثم يقرر أن يسلك بناء على موازنته واختياره هذا. ويجب علينا أن نميز بين إرادة تدعن للقانون لتحقيق مصلحة ما، وإرادة تشرع القانون وتفرضه على نفسها. إن الإرادة والوعي يشيران إلى وجود العقل، فما وظيفة هذا العقل؟ هذه الوظيفة لا يمكن أن تكون البقاء أو تحقيق السعادة، لأن هاتين الوظيفتين يمكن أن تقوم بهما الحشرات بشكل غريزي. وهذا يعني أن وجودنا له هدف مختلف وأكثر سمواً. هذا الهدف هو تطوير إرادة ليست وسيلة لتحقيق أهداف ذاتية فحسب (كما هو الأمر عند النفعيين الماديين)، وإنما لها دلالات أكثر عمقاً.

وإذا كان العقل يشير إلى وجود الإرادة، فإن الإرادة بدورها تشير إلى أن الإنسان كائن حر. فنحن نحرك أجسامنا حسب إرادتنا الحرة، خارج نطاق القوانين الطبيعية/المادية، وهذا يعني أن كلمة "حر" تعني في واقع الأمر "قادر على الاختيار ولا تتحكم فيه القوانين الطبيعية المادية والحتميات المادية"، الأمر الذي يعني أننا نحوي داخلنا عنصراً إنسانياً حراً أزلياً (خاضعاً لقوة توجد وراءه). وإذا كان الجزء الطبيعي فينا خاضعاً لقوانين المادة المتحركة، وإذا كان يمكن معرفته بالطريقة التجريبية العقلية، فإن الجزء المتجاوز للسطح المادي غير خاضع لهذه القوانين، ولا يمكن معرفته بهذه الطريقة، ونحن نفكر فيه ولا نعرفه. فنحن نعرف تماماً أن هناك سببية طبيعية، ولكننا نؤمن في أعماقنا (ولا نعرف) أن الحرية ممكنة بشكل ما، فتجربتنا الإنسانية اليومية تبرهن على هذا الاعتقاد،

وهو اعتقاد لا يمكن تفسيره إلا من خلال العقل الإنساني وحده، فالحرية فكرة من أفكار العقل، فهي مفطورة فيه. ومن ثم فالإرادة المستقلة ليست دليل الحرية وحسب، وإنما هي صفة من صفات الإنسان العاقل.

ويرى كانط أن الإرادة المستقلة هي صفة الإنسان العاقل ودليل الحرية. فهي تقود إلى الكلام عن الحرية. إن الحرية يمكن أن تعرّف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، أو بعبارة أوجز: الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل، دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها. إن الضرورة الطبيعية ترغب الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية، أما حرية الكائن العاقل فتمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية. إن الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

والشيء نفسه ينطبق على مفهوم الأخلاق؛ فثمة قناعات أخلاقية ودينية لا يوجد لها أساس في الواقع، فالواقع مشتت نسبي متغير، والأخلاق قوانين ومبادئ موحدة ثابتة، مطلقة. فما مصدر هذه الأخلاق؟ يرى كانط أنها متجذرة/ مفطورة في نفوس البشر. فهي أمور أولية (كونية)، وحقائق أساسية، لا يمكن تجاهلها حتى لو أردنا ذلك؛ أي إن القاعدة الأخلاقية (شأنها شأن المقولات) مستقلة بذاتها، ومستمدة من فطرة الإنسان، كامنة فيه، وتنشأ في الإنسان بطبيعته. فمتطلبات الموقف الأخلاقي كامنة في عقلانية الإنسان، فهي متطلبات قبلية، وأي إنسان عاقل يعترف بها بوصفها ملزمة. لذا، فإن الإنسان يستلهمها ويستوحيها دون أن يلجأ في تحديد سلوكه إلى علم أو تجربة، ودون أن يستنير في ذلك بشيء خارجي محسوس. فقانون الأخلاق ناشئ فينا قبل التجربة. لذا، فهو ليس مستقياً منها. وهذا القانون الأخلاقي ينطبق على كل البشر في كل زمان ومكان، ويتقبله كل من له عقل وإرادة. ووظيفة العقل الإنساني أن يدرس القانون الأخلاقي الذي يقف على الطرف النقيض من الأنانية وحب الذات. وفي محاولته البرهنة على وجود هذا القانون الأخلاقي المفطور في النفس البشرية، يشير كانط إلى ما يسميه "تجارب الحياة"، وهي عبارة مبهمة تعني -إلى حد كبير- التجارب الإنسانية المشتركة. ويرى كانط أن هذه التجارب تنهض دليلاً قوياً على وجود

هذا الباعث الفطري للأخلاق، فكلنا يشعر شعوراً قوياً واضحاً لا لبس فيه أن هذا العمل خطأ، وأن ذلك صواب مهما اشتدت أماننا دواعي الإغراء. وهذا القانون الأخلاقي المفطور في نفوسنا، الكامن فيها، لا يقيس خيرية العمل بما ينتج عنه من نتائج (مادية) طيبة، أو بما يحقق من سعادة.

إن الأخلاق الشائعة التي تقوم على الأهواء والانفعالات والعواطف أخلاق ظنية شرطية لتحقيق الرغبات. فالأفعال التي تحركها الرغبة في السعادة أو المصلحة ليست خاضعة للإرادة، فهي ليست عملية اختيار، والأخلاق -حسب تصور كانط- لاتعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، ولكنها هي ما تجعلنا جديرين بالسعادة. لذا، يجب أن نقصد إلى سعادة الناس، ونشد الكمال؛ سواء جاء ذلك الكمال متبوعاً بلذة أو ألم.

ويذهب كانط إلى أن الخير هو ما جاء وفقاً لما يأمر به الواجب، بغض النظر عن نتائجه، فالمقياس الوحيد للفعل الأخلاقي هو: هل قمت بهذا الفعل من أجل الواجب (ومفهوم الواجب مفهوم إنساني محض) أم من أجل السعادة والرغبة في البقاء (وهذه مفاهيم طبيعية/مادية)؟. واحترامي للواجب صادر عن العقل وحده، فالواجب أمر مطلق؛ بمعنى أنه لا يرتبط بوسيلة ولا بأية غاية، وإنما يربط بين الإرادة (الحرّة) والقانون الكلي. الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون. ولكن، ما هذا القانون الواجب احترامه؟ إن الصفة المميزة لأي قانون هي أنه كلي؛ أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال من دون استثناء. والقانون الأخلاقي هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً، إذا سيطر العقل على كل ميوله. وهكذا يربط كانط بين العقل والإرادة والحرية والأخلاق والواجب، كونها كلها عناصر أفلتت من قبضة الحتميات المادية والغرائز الحيوانية، وأكدت الحيز الإنساني المستقل.

يستطرد كانط في الحديث عن القانون الأخلاقي فيقول: "لكي يكون سلوكك مؤدياً إلى كمال نفسك وسعادة الآخرين يجب أن تعمل، بحيث تتخذ الإنسانية -سواء أكانت ممثلة في شخصك أو في أي شخص آخر- غرضاً، ولا يجوز لك أبداً أن تعتبر الإنسانية وسيلة فقط". افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك

وفي شخص سواك دائماً، وفي الوقت نفسه على أنها غاية، وليست أبداً على أنها وسيلة فحسب. إن المبدأ الأخلاقي الحقيقي هو الذي يدفع احترام الشخصيات الإنسانية إلى أن تحترم الإنسان بوصفه إنساناً، وألا تُسخر الآخر لخدمة مصالحنا (ولنقارن هذا بالأخلاق النفعية المادية والداروينية). واحترام الشخصية الإنسانية هو احترام لأنفسنا، لا كذرات فردية متناثرة، وإنما احترام لإنسانيتنا المشتركة، أو الإنسانية التي يشاركنا فيها الآخرون. وتكمن وراء هذه الأطروحة فكرة كرامة الإنسان كإنسان. وتنبع كرامة الإنسان من أن له عقلاً ويتمتع بحرية الإرادة. وهذه الحقيقة من المركزية بمكان، أنها تهمش الحقائق الفرعية الأخرى مثل أن بعض الأشخاص أكثر أهمية من آخرين. لذا، يجب أن يُعطى كل شخص القدر نفسه من الاحترام الذي يُعطى للآخرين. ويجب احترام حريته، وأن تحدد حقوقه من خلال إصدار قوانين (وهنا يفصح كانط بشكل واضح، وربما فاضح عن ميتافيزيقيته الإنسانية المتجاوزة للطبيعة/المادة، وهو بهذا يقف على الطرف النقيض من الفلاسفة النفعيين الماديين من دعاة المنفعة واللذة وتحويل العالم بأسره [الإنسان والطبيعة] إلى مادة استعمالية): "افعل بحيث يكون فعلك قانوناً شاملاً للبشرية بأسرها، واعمل كما لو كنت مشرّع القانون". وبذلك نزيح كل الدوافع الأنانية، وأفعالنا بذلك تكون موضوعية؛ بمعنى أننا سننظر إلى أنفسنا كما لو كنا شخصاً آخر. وبهذه الطريقة سيمكننا أن نحكم على أخلاقنا، هل هي خيرة أم لا؟

"قد نقول إنها أخلاق شاقة عسيرة - تلك التي ترغبك على وضع الواجب فوق السعادة، والإنسانية فوق المصلحة الأنانية - ولكنها هي الوسيلة الوحيدة التي ترتفع بنا عن هذه الحيوانية (المادية/الطبيعية) التي نعيش فيها"، وهي الطريقة الوحيدة التي يتحقق بها جوهرنا الإنساني، وإنسانيتنا المشتركة.

"وجدريد بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلاً على حرية إرادة الإنسان واستقلاله عن عالم الطبيعة/المادة؛ لأنك لا تستطيع أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حراً فيما يختار من سلوك، فحرية الإنسان التي استعصى علينا إقامة الدليل عليها بالعقل النظري

يمكن البرهنة عليها بالشعور بها شعوراً مباشراً إذا ما وقف الإنسان موقف الاختيار بين سلوكين".

هذه هي الدوافع الأساسية للسلوك الأخلاقي، لأنه لو كان الدافع للسلوك الأخلاقي هو الرغبة أو الأهواء فإن هذا يفسد الأمر، لأن القانون الأخلاقي هنا لم يتم تحقيقه. فالأخلاق الحقيقية تنبع من النية الخيرة، وهي قوة حقيقية في البشر تنبع من الإنسان نفسه وليس من خارجه. لذا، فهي يمكن أن توجه الإرادة، وحين يقرر إنسان تقبل القانون الأخلاقي فإنه يتخذ قراراً بخصوص إنسانية الإنسان. لذا، يمكن للإنسان أن يسلك سلوكاً أخلاقياً ضد مصلحته الشخصية. وقد يسلك الإنسان سلوكاً أخلاقياً، ولكنه لا يؤدي إلى نتيجة إيجابية، ومع هذا نراه فعلاً أخلاقياً بغض النظر عن نتيجته العملية؛ لأن الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً، أو خيراً غير مشروط. وهي خيرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال تكون خيرة في ظرف وغير خيرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية وشريرة كوسيلة لغاية أخرى.

وتتصاعد مركزية الإنسان وتعمق وتتحرك من عالم الزمنية إلى عالم الأبدية؛ إذ إن الحس الخلقي وفعل الواجب والالتزام بالقانون والأمر الجازم، كل ذلك يشير إلى ما وراء الطبيعة؛ أي الإله. فيقول كانط: "وكما استنتجنا حرية إرادة الإنسان من صوت الواجب الذي فطرنا عليه [الكامن فينا] كذلك نستطيع أن نستنتج منه خلود الإنسان، فنحن نشعر بهذا الخلود ولكن لا يمكننا أن نقيم عليه الدليل. إن الحياة تعلمنا كل يوم درساً بل دروساً بأنه لا عقاب للمسيء ولا ثواب للمحسن. بل لو كان مجرد النفع الدنيوي والوصول إلى الغاية، هو كل ما يبرر الفضيلة لما كان من الحكمة أن نكون فضلاء. ولكننا نرى أننا مع هذا كله نشعر بصوت [كامن فينا] يدعونا إلى الفضيلة وعمل الخير، حتى ولو لم يؤدي ذلك إلى النفع. فكيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش إن لم نكن نحس في قرارة نفوسنا أن هذه الحياة الدنيا ليست إلا جزءاً من الحياة [الكبرى]، وأن هذا الحكم الدنيوي ليس إلا مقدمة لميلاد آخر وبعث جديد؟ لماذا نستمتع لصوت الحق والفضيلة إن لم نكن نحس بأن تلك الحياة الأخرى أطول أمداً، وأن كل امرئ سيجزى فيها بما فعل من خير أضعافاً مضاعفة؟".

كما أن تنفيذ القانون الأخلاقي لا يضمن السعادة للإنسان؛ إذ إن الفضيلة والسعادة متغايران، فالفضيلة ترجع إلى القانون الخلقي وهو معنى كلي، والسعادة معنى حسي فردي، فكيف يمكن أن يتوافقا؟ لا سبيل إلى ذلك إلا بافتراض وجود مفارق للطبيعة، يمكن أن يجتمع فيه المعنيان، هو الله. فإذا كان العقل النظري قد عجز عن التدليل على وجوده، فقد استلزم العقل العملي افتراضه. إن الحس الخلقي ينبع من داخل الإنسان، ومنه تنبع أفكارنا عن الإله والحياة ما بعد الموت. وهذا وحده يظهر نوعاً من الاتفاق بين الحياة الخلقية والحياة السعيدة.

فإذا سلّمنا بأن الواجب والحس الخلقي لا يقتضيه العقل وحده، بل يأمرنا به الله، انتهينا إلى الدين. فالدين لم يسبق الأخلاق ولم يحددها، بل العكس، فالأخلاق هي التي أدت إلى الدين. (وأرجو من القارئ أن يقارن موقف كانط من الأخلاق والخلود بموقف علي عزت بيجوفيتش). إن كانط بذلك يحاول أن يصل إلى المتجاوز.

ويمكن تلخيص جوهر رؤية كانط في عبارته الشهيرة عن السماء المرصعة بالنجوم فوقنا، والقانون الأخلاقي داخلنا، بوصفهما مصدر الدهشة والإعجاب، فهما يمثلان عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها؛ مجال العقل النظري والعقل العملي. ويُعدّ تمييز كانط بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها استمراراً للتمييز بين العالم الطبيعي والعالم الخارق للطبيعة، وهو تمييز أساسي في العصور الوسطى، مع اختلاف جوهري، وهو أن كانط قد جعل كلاً من عالم الظواهر وعالم الأشياء بذاتها المتجاوزة ينتميان إلى هذا العالم؛ أي إنه يدور في إطار المرجعية المتجاوزة. ولكن، في إطار مادي، فالحس الخلقي كامن في الطبيعة البشرية ذاتها، وليس في أي شيء مفارق لها، والتصورات الأخلاقية أصولها قبلية في العقل الإنساني المشترك، وهو بهذا قد ساهم في رد المفارق والمتجاوز إلى الحال والكامن، على الرغم من محاولته الجاهدة في إبقاء المسافة بينهما، فليس الغرض الأسمى من وجود الإنسان هو السعادة (الحسية - الأنانية) وإنما هو الواجب (المتجاوز).

ويمكننا في هذا المقام أن نطرح بعض التساؤلات من منظور إسلامي:

- أخبرنا كانط أن الذهن البشري مركب تركيباً معيناً، ولكنه لم يحدد مصدر هذا التركيب، ولم يخبرنا قط عن الذي وضع هذه المقولات في العقل الإنساني، ولم يبين لنا كيف أصبح للأحاسيس المختلفة هذا التركيب نفسه (أي إنه لم يحل مشكلة الأصول، مع أن كل مفرداته ملوثة تماماً بالميتافيزيقا، وتشير إلى أصل متجاوز وعالم مفارق كما يقول أنصار ما بعد الحداثة!).

- ويمكننا هنا بطبيعة الحال أن نثير التساؤلات نفسها بالنسبة إلى الحس الخلقي. فكانط يقول إنه مركب تركيباً معيناً، ولكنه لم يحدد لنا مصدر هذا التركيب، ولم يخبرنا قط عن وضع هذا الحس الخلقي في الذات الإنسانية، وكيف أصبح يتسم بهذا التركيب وهذا التجاوز. كما أن إصرار كانط على أن الحس الخلقي والإحساس بالواجب هما من الأحاسيس الباطنية المفطورة في الإنسان التي لا تكتسب بالتجربة، أمر يدعو إلى التساؤل. ويمكننا أن نحيله إلى أعمال هوبز وكل دعاة الاستنارة المظلمة، الذين نظروا في أعماقهم، فلم يروا سوى الذئب النهم، والنمر المفترس، وهو التحدي الذي ألقوا به في وجه كل دعاة الإنسانية الهيومانية والأفكار الخاصة بأن الإنسان خير بطبيعته، إلخ.

- مفهوم كانط للإله يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية له، فالإله في الإطار التوحيدي ليس كامناً فينا، وإنما له وجود مستقل عن وجودنا، وإرادة مستقلة عن إرادتنا، وهذه الثنائية الجوهرية ثنائية الخالق والمخلوق هي أساس الثنائيات الأخرى. ومفهوم الإله المتجاوز هو الذي يفسر الجوانب غير الطبيعية التي تميز الإنسان من الكائنات الطبيعية، ومن ثم يحل إشكالية أصل الإنسان؛ إن هذا المفهوم هو الذي يعطي أساساً فلسفياً راسخاً لمفهوم الحس الخلقي والإحساس بالواجب. فنحن إن قلنا "يجب أن"، فلا بد أن تكون هناك نقطة مفارقة للمادة، وإلا لما أصبح لهذه الكلمة معنى. وكما أن الديانات التوحيدية لا تنكر العقل، ولكنها ترفض أيضاً استقلاليتها الكاملة، فهي ترفض أيضاً استقلالية الحس الخلقي؛ لأن المرجعية النهائية لا بد أن تكون متجاوزة وليست كامنة.

لكل هذا، نجد أن فلسفة كانط مهتمة دائماً بالتأرجح الشديد بين الواحدية المثالية الذاتية، والواحدية المادية الموضوعية. فكانط ابن عصر الاستنارة (والعقلانية المادية). لذا، نجده يحاول أن يطرح حلاً لهذه المشكلة المعرفية، بأن يؤكد أن قوانين الأشياء هي قوانين الفكر. والعبارة الأخيرة تُعَلِّي ولا شك من المركزية الإنسانية، وتصفي الموضوع المطلق لحساب الذات المطلقة، ولكنها في ذات الوقت (وهنا تكمن المفارقة) تفترض تقابلها الصارم بل ترادفهما، فالواحد هو الآخر، والعلاقة التي تربط الأفكار ببعضها بعضاً هي نفسها العلاقة التي تربط الأشياء ببعضها بعضاً، ولا غرابة، فنحن لا نعلم الأشياء الخارجية إلا بالفكر. ولهذا الفكر قوانين يجب أن يسير على أساسها، بل الفكر هو قوانينه، فبدهي، إذن، أن تكون تلك القوانين العقلية هي نفسها قوانين الطبيعة، فقوانين العقل وقوانين المادة واحدة، وكذلك قوانين المنطق وقوانين الطبيعة. ألا يعني ذلك أن ما يسري على الطبيعة يسري على الإنسان، وأن هذا يعني السقوط في أحضان النزعة الواحدية الموضوعية الطبيعية والتمركز حول الطبيعة/المادة؟. إن النسق الكانطي بأسره قد لا يستند إلى أرضية طبيعية/مادية، ولكنه لا يتجاوز الزمان تماماً، فهو يستند إلى العقل الإنساني والحس الخلقي، وهي أمور توجد داخل الزمان والدنيا، وهو شكل من أشكال التجاوز داخل المادة، ومن ثم فالثنائية واهية إلى أقصى حد، ومهتمة دائماً بالسقوط.

ومع هذا يجب أن نسارع بالقول إن المنظومة الكانطية مع تأرجحها الشديد تظل مستندة بالدرجة الأولى إلى ثنائية الإنسان والطبيعة.

وقد انقسمت الفلسفة الغربية بحدة بعد كانط كما هو متوقع، وفلسفته تستند إلى توازن دقيق لا يستند إلى أساس راسخ بين ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف، وبين ما يعرف من خلال العقل وما يعرف من خلال الحس الخلقي، وبين الذات والموضوع، وبين الحس والعقل والخيال. ولكن معظم الفلاسفة الغربيين الذين جاءوا بعده سقطوا في الواحدية، فأصروا على الوحدة الكاملة والتماسك العضوي، أو ابتلعهم التشظي، وتأرجحوا بين المثالية المتطرفة أو العدمية الكاملة. فهناك من وافق كانط على رؤيته في حدود المعرفة العقلية

في فشلها في معرفة الأشياء وفي ذاتها، ولكنه أضاف قائلاً إنه يمكن معرفتها مباشرة ويمكن الوصول إلى العالم الباطني المركب الثري المثالي، الذي يقع خارج عالم الظاهر، من خلال الحدس والإشراق والتجربة المباشرة، وهذه هي الكانطية المثالية. وهناك من سقط في العدمية وأنكر السببية؛ إذ لا يمكن معرفة الشيء في ذاته بالعقل، وأن كل ما لدينا هو أحاسيسنا الخاصة، وأنه لا يمكن أن نثق بالتجربة الشخصية، فلا سبيل، إذن، للوصول إلى منظومات معرفية أو أخلاقية.

وقد لاحظنا أن كانط ساهم في عملية رفع الحواجز بين الذات والموضوع، وبين المفارق والحال، وبين المتجاوز والكامن، وتجلى هذا في إيمانه بالربوبية وبالديانة الربوبية التي أكدت التوازي بينهما مع تأكيد استقلال الواحد عن الآخر. ولكن كثيرين ممن جاءوا بعده حولوا ربوبيته إلى حلولية كاملة؛ إذ أصبح إله كانط شبه المتجاوز حالاً تماماً في الطبيعة والتاريخ، فهو القوة المحركة للتاريخ والدافعة له. وإذا كان الدين والأخلاق مترادفين ومتعادلين من الناحية الفعلية داخل نسق كانط، فإنهما يتوحدان بعد ذلك؛ إذ إن الإله والإنسان يتوحدان، فلم يعد هناك فرق بينهما، ويصبح الإله هو العقل الكلي الذي يتجلى تدريجياً في الطبيعة والتاريخ والإنسان. وهذا هو جوهر المنظومات الهيجلية الواحدة، مثالية كانت أم مادية. وإذا كان شوبنهاور ونيتشة قد رفضا هيجل والهيجلية، فإنهما أصراً على وحدة العالم ولكن بشكل جديد، فهي وحدة سائلة، فالعالم، حسب تصورهما، هو إرادة متدفقة مندفة.

ثالثاً: النقد الإنساني للحدثة الداروينية

1 - العقل الأداتي والعقل النقدي

من أهم هذه المصطلحات مصطلح "العقل الأداتي" reason instrumental، ويُقال له أيضاً "العقل الذاتي" أو "التقني" أو "الشكلي". ويقف على الطرف النقيض من "العقل النقدي"، أو "الموضوعي"، أو "الكلي".

والعقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية؛ أي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون

تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وإذا ما كانت إنسانية أو معادية للإنسان. وهو، على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما.

وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمعات الغربية الحديثة، يرى ممثلو مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي. فتبادل السلع يعني تساوي الأشياء المتبادلة، فما يُهم في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة (المرتبطة بالإنسان)، وإنما ثمنها المجرد (المرتبط بالسوق). والأيدولوجيا النابعة من هذا التبادل المجرد هي أيدولوجيا واحدة مادية تمحو الفروق، وتوحد الواقع مساويةً بين الظواهر المختلفة؛ إذ يصبح الواقع كله مادة لا سمات لها. ولم تشكل المجتمعات التي كانت اشتراكية أي بديل، فهي الأخرى سيطر عليها العقل الأداتي متمثلاً في التكنوقراطيات الحاكمة.

ولا يكتفي أعضاء مدرسة فرانكفورت بتفسير أصول العقل الأداتي استناداً إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية وحسب، وإنما يعودون إلى عناصر ثقافية حضارية (على طريقة ماكس فيبر). فالعقل الأداتي -حسبما يرى هوركهايمر وأدورنو- يعود أولاً إلى الأساطير اليونانية القديمة (التي تعبر عن رؤية الإنسان الغربي للكون)، ولا سيما أسطورة أوديسيوس باعتبار أن الإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان الغربي. وقد جاء في الأوديسة أن أوديسيوس طلب من بحارته أن يضعوا الشمع في آذانهم حتى لا يسمعوا غناء الحوريات، وهو غناء ينتهي بمن يسمعه إلى الاستسلام لهن ولإغوائهن. وطلب منهم أن يقيدوه إلى "صاري" السفينة، وأن يزدوا تقييده كلما ازداد الغناء. وتنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات؛ لأن أوديسيوس سمع غناءهن وعرف سرهن.

وتُفسّر هذه الأسطورة على النحو الآتي:

أ - علاقة الإنسان بالطبيعة في الأوديسة هي علاقة صراع وهيمنة، وليست علاقة توازن. وأوديسيوس وبحارته هم رمز الإنسان الذي يود الهيمنة على الطبيعة.

ب - يتم إنجاز هذا الهدف عن طريق إهدار إنسانية الإنسان وتلقائيته، فالبحارة (رمز الطبقة العاملة) يفقدون الصلة تماماً مع الطبيعة، وأوديسيوس (رمز الطبقة الحاكمة) لا يستمع إلى الغناء إلا وهو مقيد إلى الصاري؛ أي إنه يحلم بالسعادة دون أن يعيشها، ويحلم بالطبيعة دون أن يرتبط بها.

ت - لا يَتُّج عن هذا انفصال الإنسان عن الطبيعة وحسب، وإنما يَتُّج عنه أيضاً انفصال المثال عن الواقع، وانفصال الجزء الإنساني عن الكل الطبيعي، وبذا أصبح الإنسان يعيش بعقله في مواجهة البيئة، يحاول استغلالها وحسب، دون أن يتفاعل معها؛ أي إن الإنسان الكلي الحي يموت ليحل محله إنسان اقتصادي إمبريالي ميت؛ لأنه لا يحوي داخله الجوهر الإنساني المتكامل.

ث - تنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات وموت الطبيعة؛ لأنها فقدت سحرها وقدسيتها.

وأخيراً، يذكر هوركهايمر وأدورنو ذاتية ديكرت حين وضع الذات مقابل الموضوع، وخلق هذه الثنائية الحادة والصلبة بينهما، وكأن الذات يمكن أن تُوجد مستقلة عن الموضوع، وكأن الموضوع يمكن أن يُوجد في حد ذاته مستقلاً عن الذات. واستقلال الذات هنا يعني أنها ستُحوّل الطبيعة إلى مجرد موضوع للتأمل (كما فعل أوديسيوس)، يمكن توظيفه، وحوسلته والسيطرة عليه.

وحركة الاستنارة هي قمة منطق السيطرة والهيمنة (يشيرون إليها بأنها "الاستنارة المريضة" و"الاستنارة اللاإنسانية" و"المدنية" في مقابل "الحضارة")، فهي حركة إسقاط لا محاكاة؛ إذ تُلغي الطبيعة تماماً وتُعلن إمكانية السيطرة النهائية من خلال تجريدها من خصائصها الضرورية (قداستها، حرمتها، أسرارها، غيبها)، وتفتتها إلى ذرات منفصلة، والحساب والتحكم والسيطرة. ولكنّ المفارقة تكمن في أن الاستنارة بذلك أدركت الإنسان نفسه من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة؛ (أي إنها محت ثنائية الإنسان والطبيعة). وينتهي الأمر حين يسوي التنوير كل شيء بكل شيء آخر، ويصبح العالم مادة استعمالية خاضعة لمؤسسات العقل الأداتي الإدارية والبيروقراطية، وينفلت من أية غايات إنسانية، حتى يصبح قوة مستقلة تماماً لها أجزاؤها وأهدافها التي تتجاوز ما هو إنساني.

ويمكن القول إنَّ العقل الأداتي، بعد تبلوره، يتسم بالسمات الآتية:

- ينظر العقل الأداتي إلى الواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية. لذا، فهو يبحث عن السمات المتماثلة في الأشياء، ويهمل السمات التي تميز ظاهرة ما من أخرى.

- العقل الأداتي قادر على إدراك الأجزاء. لذا، فهو يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، ويفككه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة.

- ينظر العقل الأداتي إلى الإنسان بوصفه جزءاً يشبه الأجزاء الطبيعية/المادية الأخرى. وهذا الجزء ليس له ما يُميّزه من بقية العالم. لذا، فهو مُستوعب في كليته في النظام الاجتماعي، وفي تقسيم العمل السائد، وفي الطبيعة/المادة.

- العقل الأداتي ينظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية بوصفه شيئاً ثابتاً، وكماً واضحاً، ووضعا قائماً لا يحوي أية إمكانيات.

- العقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والإنسان بوصفهما مادة استعمالية، يمكن توظيفهما وحوسلتهما لخدمة أي هدف.

- الهدف النهائي من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها (ومن هنا تسميته بالعقل الذاتي أيضاً).

- لتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع، وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكلية، والقواعد القياسية، والنماذج الرياضية، حتى يمكن التحكم في الواقع (ويصل هذا إلى ذروته في الفلسفة الوضعية).

وينتج عن هذا الأمور الآتية:

- عجز العقل الأداتي تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل، الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تماماً عن إدراك غايات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية،

والمعطيات المادية الآنية (لذا، يمكن تسميته العقل الجزئي)، وهو ما يعني أنه يصبح عاجزاً تماماً عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي.

- لهذا السبب نفسه، يصبح العقل الأداتي غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي أو استشراف المستقبل؛ أي إن العقل الأداتي يسقط تماماً في اللازمية واللاتاريخية.

- مع غياب أية مقدرة على إدراك الكل المتجاوز، وأية أسس تاريخية ورؤى مستقبلية؛ أي مع غياب أية أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداتي تماماً في النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية؛ إذ تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة. ومع هذا، يمكن القول إن النموذج الكامن والمهيمن على الإنسان يصبح، مع تساوي الأمور، هو: الطبيعة/المادة- السلعة- الشيء في ذاته- علاقات التبادل المجردة.

- لكل هذا، يصبح العقل الأداتي قادراً على شيء واحد، هو قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب، وهو ما يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف.

وقد رصد يورجين هابرماس (1929م)، آخر ممثلي مدرسة فرانكفورت، ظاهرة العقل الأداتي وترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة، وسماها "استعمار عالم الحياة" (أي عالم الوجود المُتَعَيَّن المُعاش الذي تُوجَد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه). فالترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية، يؤدي إلى استعباد الإنسان، وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة؛ (أي إن العقل الأداتي يؤدي إلى هيمنة الواحدة الموضوعية المادية، إن أردنا استخدام مصطلحنا). ويلاحظ أن وصف الأدبيات الغربية للعقل الأداتي لا يختلف في جوهره عن وصفها لما يسمى "العقل المادي".

في مقابل هذا العقل الأداتي، يضع مفكرو مدرسة فرانكفورت "العقل النقدي"، وهو ترجمة للمصطلح الإنجليزي "critical reason"، وهو "العقل النقدي" هو المفهوم الأساسي في كتابات مفكري مدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية)، ويُقال له أيضاً "العقل الكلي"، أو "العقل الموضوعي" (مقابل "العقل الأداتي"، أو "العقل الجزئي"، أو "العقل الذاتي"). وكلمة "نقدي" هنا مبهمة إلى حد ما، وتعود إلى مفهوم كانط في النقد. فكانط كان يرى عمله بوصفه جزءاً من المشروع التنويري الغربي الذي رفض جميع الحجج التقليدية القائمة، وأخضع كل شيء للنقد. ولكنّه لم يتوقف عند هذا الحد؛ وإنما خطا خطوة للأمام وأخضع العقل للعملية النقدية نفسها؛ أي إن كانط أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد، ويبيّن حدودها الضيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة؛ أي إن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشرة سطحية، وعقلانية أكثر عمقاً، وهذا هو الذي ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأداتي وعقلانية العقل النقدي.

ويتسم العقل النقدي بما يأتي:

- ينظر العقل النقدي إلى الإنسان لا بوصفه جزءاً من كل أكبر منه يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مُستوعباً تماماً فيها، وفي تقسيم العمل القائم، وإنما بوصفه كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.

- العقل النقدي يدرك العالم (الطبيعة والإنسان) لا كما تدركه العلوم الطبيعية، بوصفه مُعطى ثابتاً ووضعا قائماً وسطحاً صلباً، وإنما يدركه بوصفه وضعا قائماً وإمكانية كامنة.

العقل النقدي لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني.

- العقل النقدي قادر على التعرف إلى الإنسان ودوافعه وإمكانياته، والغرض من وجوده.

- العقل النقدي، لكل ما سبق، قادر على تجاوز الذات الضيقة والإجراءات، والتفاصيل المباشرة، والحاضر، والأمر الواقع (لذا، يمكن تسمية "العقل النقدي"

بـ"العقل المتجاوز"). فهو لا يدعن لما هو قائم ويتقبله، وإنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة، والبحث في جذور الأشياء وأصولها، وفي المصالح الكامنة وراءها، والمعارف المرتبطة بهذه المصالح (وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي).

- الحقيقة الكلية التي يدركها العقل النقدي والإمكانات الكامنة ليست أموراً مجردة متجاوزة للإنسان (الفكرة الهيكلية المطلقة)، وإنما هي كامنة في الإنسان ذاته، والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كمونها هذا؛ (أي إن الإنسان يحل محل الفكرة المطلقة).

التاريخ هو عملية كاملة تتحقق من خلالها الذاتية الإنسانية؛ أي إن التاريخ هو الذي يُردُّ إلى الإنسان (خالق التاريخ)، وليس الإنسان هو الذي يُردُّ إلى التاريخ. لذا، فإن المجتمع في كل لحظة هو تجلُّ فريد للإنسان؛ وتَحَقُّقُ الإمكانية الإنسانية في التاريخ هو الهدف من الوجود الإنساني.

يمكن إنجاز عملية اعتناق الإنسان من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع (المبني على إدراك الإمكانية الإنسانية)، من خلال الترابط الحر بين أفراد، عند كل منهم الإمكانية ذاتها لتنمية نفسه، بالدرجة نفسها، وبذا يمتنع الاستغلال.

يمكن للعقل النقدي أن يسهم في هذه العملية من خلال الجهد التفكيكي الذي أشرنا إليه. ويمكنه أيضاً القيام بجهد تركيبي إبداعي، فهو قادر على التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي، وعلى صياغة نموذج ضدي، لا انطلاقاً مما هو مُعطى، وإنما مما هو مُتصوّر وممكن في آن واحد.

2 - السلع والتوثن والتشيؤ

من أهم المصطلحات الأخرى التي تنطلق من إدراك ثنائية الإنسان والطبيعة/المادة: السلع، والتوثن، والتشيؤ. و"السلع" commodification. مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تبادل السلع هما النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون وذاته وعلاقاته بالآخر والمجتمع. وإذا كانت السلعة هي مركز السوق، والمحور الذي يدور حوله، فإن التسلُّع يعني تحوُّل العالم إلى حالة السوق؛ أي سيادة منطق الأشياء والواحدية المادية.

ولأن السلعة شيء، فإن التسلع قد يعني أيضاً "التشيؤ" reification، ويعني تحوّل العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء (علاقات آلية غير شخصية)، ومعاملة الناس بوصفها موضعاً للتبادل (أي حوسلة البشر بوصفهم أشياء). وحينما يتشأ الإنسان، فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه (نتاج جهده وعمله وإبداعه) بوصفهما قوى غريبة عنه، تشبه قوى الطبيعة (المادية)، تُفرض على الإنسان فرضاً من الخارج، وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنساني، فيصبح الإنسان مفعولاً به لا فاعلاً، يحدث ما يحدث له دون أية فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئاً. وقمة التشيؤ هي تطبيق مبادئ الترشيذ الأداة والساباب الاءققة على مابالات الءاة كلها.

ويمكن القول ببساطة شءة إن التشيؤ هو أن يتحوّل الإنسان إلى شء تتمركز أءلامه حول الأشياء، فلا يتجاوز السطح المااء وعالم الأشياء. والإنسان المُتشئ إنسان ذو بُعد واحد قادر على التعامل مع الأشياء بكفاءة غير عااءة، من ءلال نمااء اختزالاة بسطة، ولكنه يفشل في التعامل مع البشر بسبب تركبئهم. والإنسان المُتشئ إنسان قادر على الإءعان للماءرات المطلقة، وأن يتوحد بها، ويتصرف على هاءها. وهذا وصف ءبء للإنسان الطبعي الرشباء، الاءى ععش حسب قوانبن الطبعاة/الماءة والمطلقات العلمانية الأءرى الاءى تُعدّ تنوعاً على الطبعاة/الماءة.

والتسلع والتشيؤ مصطلعان مراءفان تقرباً لمصطلح "الءوئن" fetishism. و"الءوئن" هو الشء المااء، سواء أكان طبعياً أم مائاً، الاءى يتصور الإنسان أنه يُءسء روحاً، وأنه ذو أثر سءرى وقوة غامضة، من شأنها أن تؤثر في مقاءرات الناس بالنفع والضرر. لاء، فهو يصبء محور ممارسات ءبنة. والءوئن (حسب الأءببات الماركساة الإنسانية) هو أن يُنظر إلى السلعة (الشء) لا بوصفها ناء ءهء اءتماعى إنسانى، وإنما بوصفها شئاً مسءقلاً عن الإنسان. وتءكم السلع (الأشء) فى المُءءء (الإنسان) بءلاً من ءكم المُءءء فى السلع. وفى المءمءعات الاسءهلاكاة، تصبء السلع اءاة قامة مءوراة فى ءاة الإنسان ءءاوز قامةها الاقاءاةة وءرضها الاسءعمالى، فكأن السلعة أصبحت لها قامة كامنة فىها، لها

حياتها الخاصة ومسارها الخاص، متجاوزة الإنسان واحتياجاته، وهذا مثلاً جيد على المرجعية المادية الكامنة (في السلعة)، التي تَجُبُّ المرجعيات المتجاوزة كلها، وضمنها المرجعية الإنسانية. لكل هذا، تصبح السلعة مثل الوثن، مركز الكون الكامن في المادة، الذي يعبد الإنسان، والهدف الأوحد من الوجود، فينحرف الإنسان عن جوهره الإنساني (في النظم الإنسانية) وعن ذاته الربانية المركبة، التي لا يمكن أن تُردَّ إلى عالم الطبيعة/المادة والأشياء في النظم التوحيدية.

والتسلُّع والتشيُّؤ والتوثن تعني كلها أن الإنسان يَحَيِّد إنسانيته المتعينة فيسقط في عالم الأشياء (والسلع) المادية والذات الطبيعية المادية المنفصلة عن القيمة، ويذوب في مطلقات مجردة لا إنسانية (الطبيعة/المادة، الدولة، السوق، الإنتاج، الاستهلاك)، ويفقد إنسانيته المركبة (الربانية). كما أن التسلع والتشيُّؤ والتوثن تعني أن الإنسان قد نزعت عنه القداسة، وتم إخضاعه للواحدية المادية، وتحول العالم إلى مادة واحدة استعمالية بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه؛ أي إن مشروع نيتشه لمحو ظلال الإله قد تحقق، ومشروع روتي بنزع القداسة عن كل شيء، تجاوز ذلك الإنسان، وترجم نفسه إلى واقع قائم.

3 - الاغتراب والتنميط

المصطلحات الثلاثة السابقة (التسلُّع، والتشيُّؤ، والتوثن) هي في واقع الأمر تنوع على مصطلح "الاغتراب"، (ويشار إليه أيضاً بـ "الاستلاب". alienation. وتشير الكلمة إلى "غربة الإنسان عن جوهره، وتنزُّله من المقام الذي ينبغي أن يكون فيه". ويظهر التداخل (وأحياناً الترادف) بين التشيُّؤ والتوثن والتسلُّع والترشيد المادي من جهة، والاغتراب من جهة أخرى في أن مصطلح الاغتراب يشير إلى فقدان الإنسان العلاقة مع مشاعره الإنسانية الدفينة العميقة واحتياجاته الإنسانية، وإلى إحساس الإنسان بتزايد هيمنة الإجراءات البيروقراطية اللاشخصية على حياته.

كل هذه الظواهر سبب ونتيجة لظاهرة متفشية في المجتمع الحديث، هي ظاهرة "التنميط"؛ فالتنميط ترجمة لكلمة standardization، وهي من كلمة

standard، ومعناها "معيّار" أو "مقياس"، وفعل standardize، ومعناه "يُوحد" (المناهج أو المقاييس)، ويُطلَق هذا الاصطلاح على ظاهرة في الحضارة الغربية، هي أن كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم (خلافًا للمنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي؛ إذ إن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدّها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه). والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة، فيقضي الإنسان حياته في سلسلة محكمة من روتين يومي مُنظَّم بمواعيد دقيقة ومتتالية معروفة مسبقاً (نوم، انتقال، عمل آلي، وقت فراغ)، ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها. فتقاليع الأزياء، على سبيل المثال، تجعل الناس كافة يغيرون طراز ملابسهم من عام إلى عام بحسب ما يصدر لهم من أوامر من باريس (أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء). ويسارع الناس إلى الإذعان وكأنهم يذعنون لأحد قوانين الطبيعة/المادة، فإن قال مصممو الأزياء إن "الموضة هذا العام هو الطويل" قام الجميع بتطويل ملابسهم، وإن قالوا "قصير" سارع الجميع بالتقصير، وهكذا. ويذهب علماء الاجتماع إلى أن عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البراني، وإنما امتدت لتشمل عالم الإنسان الجواني؛ إذ تم تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه، وتمت المساواة بين البشر والتسوية بينهم من الداخل والخارج.

ولعل انتشار العنف والانتحار وشرب الكحول وإدمان المخدرات في البلاد المتقدمة، هو تعبير عن احتجاج الإنسان على هذا التنميط، الذي يقضي على عالمه الجواني تماماً وعلى حريته، ويدفع به في عالم واحد مادي بسيط. ولعل انتشار الإباحية هو تعبير عن الاحتجاج نفسه؛ فآليات الإشباع الجنسي متاحة بشكل مذهل في المجتمعات الغربية، ومع هذا تتزايد الأفلام والكتب والمجلات الإباحية. فالإنسان الذي تُقَمَّع حريته تماماً يهرب من عالم التنميط إلى عالم فردوسي خالٍ تماماً من أي حدود، عالم لا يماثل عالمه المتجانس المحكوم المضبوط، عالم من الفوضى الكاملة يحميه من عالم التنميط والضبط الكامل والواحدية المادية.

4 - الإنسان ذو البعد الواحد

وثمره عمليات الترشيد والتطبيع والحوسلة والتشبيء والتنميط، هي ظهور "الإنسان ذي البعد الواحد" one-dimensional man، وهي عبارة ترد في كتابات هربرت ماركوز أحد مفكري مدرسة فرانكفورت (وعنوان أحد كتبه)، وهي تعني "الإنسان البسيط غير المركب".

والإنسان ذو البعد الواحد هو نتاج المجتمع الحديث، ذي البعد الواحد الذي يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية، وشعاره بسيط جداً هو التقدم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية، وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك. وتهيمن على هذا المجتمع الفلسفة الوضعية التي تطبق معايير العلوم الطبيعية على الإنسان، وتدرك الواقع من خلال نماذج كمية ورياضية. وتظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد، وتحتويه، وترشده وتنمطه، وتُشَيِّئُه وتوظفه لتحقيق الأهداف التي حددتها.

ويذهب ماركوز إلى أن المجتمعات الاستهلاكية تتسم بهيمنة المؤسسات الرأسمالية على السلطة، وسيطرتها على عملية الإنتاج والتوزيع، بل صياغة رغبات الناس وتطلعاتهم وأحلامهم؛ (أي إنها تتحرك في كل من رقعة الحياة العامة والخاصة)، فهي تنجح في خلق طبيعة ثانية مشوهة لدى الإنسان؛ إذ يتركز اهتمامه على وظيفته التي يضطلع بها (فهو إنسان وظيفي)، وتتركز أحلامه على السلع ويرى ذاته بوصفه منتجاً ومستهلكاً وحسب، دون أدنى إحساس بأية غائية كبرى، أو هدف أعظم يتجاوزان السقف المادي، ويرى أن تحقق ذاته إنما يكمن في حصوله على السلع. ويتم إشباع كل رغبات هذا الإنسان داخل مجال السلع هذا، حتى يصبح الإنسان أحادي البعد تماماً (متسلعاً متشياً)، مرتبطاً تماماً بسوق السلع، حدوده لا تتجاوز عالم السوق والسلع، فكأنه شيء بين الأشياء.

ويلاحظ ماركوز أن الدياجات الفردية التي تستخدمها الإعلانات قناع ماهر يخبي عملية فرض الأنماط الاستهلاكية الجمعية، التي توحى للمستهلك بأن يقلد الآخرين، وأن يتبع الموضوعات وآخر الصيحات. فكأن الفردية هنا قناع لعملية ترشيد كاملة لباطن الإنسان، تدخل في روعه أن هذا الحلم هو حكمه وحده، وأن

هذه السلعة سبيله الشخصي الوحيد لتحقيق ذاته، مع أنها في واقع الأمر وسيلة تجعل تطلعاته وأحلامه مثل تطلعات الآخرين وأحلامهم، وبذلك تستمر الآلة الاستهلاكية في الدوران. إن المستهلك أحادي البعد هو "شيء" أنيق الملبس، يستهلك كل السلع المطلوب منه أن يستهلكها، داخل إطار مجتمع تتم إدارته من الداخل والخارج بطريقة هندسية رشيدة غير ديمقراطية. ومع هذا (وهنا تكمن قوة المجتمعات الاستهلاكية)، يظن الإنسان أنه يمارس حريته وفرديته! فمجال الاختيار في عالم السلع واسع لأقصى حد. ولكن هذا يخبئ الحقيقة الأساسية، وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلص تماماً واختفى، وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على الاختيار وعلى التجاوز وعلى نقد المجتمع، وأصبحت عنده مقدرة عالية على التكيف وقبول الأمر الواقع والإذعان له؛ أي إنه أصبح في واقع الأمر مثل الظواهر الطبيعية/ المادية الخاضعة للحتميات الطبيعية/المادية، ويسمى ماركوز هذه المجتمعات "مجتمعات ديمقراطية لا تتمتع بالحرية؛ أي إنها مجتمعات شمولية نجحت في أن تجعل الجماهير تستبطن الرؤية السائدة في المجتمع، دون قمع بوليسي برّاني؛ إذ يرى الإنسان أن الهدف من الحياة هو تراكم السلع. وبهذا يسود ضرب من "غياب الحرية في إطار ديمقراطي سلس معقول!"

ويرسم هوركهايمر صورة للإنسان الحديث لا تختلف عن تلك التي رسمها ماركوز. فهو يرى أن الإنسان الحديث تم تحريره من المعايير المطلقة للمجتمع التقليدي. ولكن الثمرة لم تكن إيجابية؛ إذ ظهر إنسان تَمَّت تنقيته من كل المبادئ؛ (أي إنه مثل الطبيعة/المادة منفصل عن القيمة) باستثناء مبدأ السعادة وإمتاع الذات (في إطار استقلالي سلعي مادي)، وتم تفرغه من كل المقاصد والقيم إلا المقاصد والقيم المادية، مثل البقاء وحفظ النفس، وأصبح إنساناً مفرغاً من كل محتوى ومعيار، باستثناء تلك المتعلقة بحساب الوسائل، وأصبح عاجزاً تماماً عن تقويم الخيارات المطروحة، أو إدراك حقيقة التشوهات الحاصلة بغية تصويب الأخطاء وتصحيح الحلول. لذا، لم تعد لديه أية قدرة على تجاوز ذاته الضيقة أو الظروف المحيطة به، ولم تعد لديه المقدرة على النظر إليها بشكل نقدي، وأصبحت المقدرة الأساسية عنده هي القدرة على

التكيف مع القوى الاجتماعية المهيمنة، وأداء الوظيفة الموكلة إليه، ولم تعد لديه من حريات سوى حرية اختيار بديل من البدائل المتوفرة، التي حددها له المجتمع الاستقلالي، التي يقع اختياره عليها بعد الانغماس في حسابات رشيدة تدور داخل الإطار المُعطى. لذا، فهي حسابات رشيدة إجرائية، لا علاقة لها بالمضمون، ولا بالأهداف النهائية.

والإنسان ذو البُعد الواحد هو نفسه الإنسان الطبيعي (الإنسان الاقتصادي والجسماني)، وهو إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة، ولا يملك عنها تجاوزاً، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين، إنسان فقد تماماً العقل النقدي المتجاوز. وهو أيضاً الإنسان الوظيفي الذي يعرف في ضوء وظيفته التي توكل إليه، وهو الإنسان الذي تم ترشيده وتوجيهه في إطار العقلانية المادية التكنولوجية. ومع أن ماركوز يخصص حديثه أحياناً، ويتحدث عن الإنسان ذي البُعد الواحد بوصفه ظاهرة رأسمالية، إلا أنه، في معظم الأحيان، يراه بوصفه ظاهرة مرتبطة بالمجتمع الحديث.

5 - الإله الخفي

ثمة نموذج أساسي كامن وراء المصطلحات التي أدرجناها مع تنوع تجلياته. ويمكن وصف السمات الأساسية لهذا النموذج على النحو الآتي:

أ - يرى أصحاب هذا النموذج أن مركز الكون هو الإنسان (المتجاوز، المتعدد الأبعاد، الحر، المسؤول أخلاقياً) المنفصل عن الطبيعة، فهو إنسان إنسان.

ب - ولكن، يسقط الإنسان من هذه الحالة لأسباب عدة، أهمها افتقاد التبادل السلعي يسوّي بين الأشياء، فينتقل المركز إلى الطبيعة/المادة (المبرمجة، الحتمية، الخاضعة لقانون واحد صارم)، أو أية تنوعات عليها (مثل: الشيء، السلعة، العقلانية التكنولوجية، الكفاءة البيروقراطية والتكنوقراطية، النماذج الكمية).

ت - نتيجة هذا تُلغى ثنائية الإنسان والطبيعة، وتسود الواحدية المادية؛ إذ إن ثمة قوانين عامة (طبيعية/مادية) تسري على الإنسان سريانها على الطبيعة؛

أي إن الإنسان يتم تفكيكه وردّه إلى عالم الطبيعة/المادة، ويتم استيعابه تماماً فيها (أي يتم تطبيعته وتحييده)، فتختفي المنظومات القيمية والمعرفية الإنسانية المستقلة عن عالم الطبيعة/المادة المقصورة على الإنسان؛ أي إنه يصبح الإنسان الطبيعي.

ث - يفقد الإنسان أي تميز، وتُنزع عنه القداسة، ويجرد من خصائصه الإنسانية، وتسقط عنه السمات الشخصية، ويصبح وسيلة لا غاية، وتتم حوسلته، كما يتم ترشيده والتوحيد بينه وبين بقية الكائنات الطبيعية/المادية.

ج - تخضع الأشياء كلها (ومنها الإنسان) لمنطق العلوم الطبيعية، والنماذج الكمية الرياضية (منطق الأشياء)، ليصبح عقله نفسه عقلاً أداتياً قادراً على التفكيك، غير قادر على التركيب أو الوصول إلى جوهر الطبيعة الإنسانية، فيدخل الإنسان القفص الحديدي؛ أي إنه يدخل عالم الحسابات (في الإطار المادي)؛ إذ تتم برمجة الأشياء كلها والتحكم فيها، ففسد العلاقات التعاقدية المحسوبة في المجتمع، وتختفي العلاقات التكافلية التراحمية، ويتم تشييء الإنسان وتسليعه.

ح - الإنسان في هذه الحالة الجديدة لا يتسم بالثنائية، أو التكامل، أو التركيب، أو المقدرة على التجاوز، فهو كائن طبيعي/مادي بسيط، ذو بُعد واحد، وظيفي، منمّط، مبرمج، جزء لا يتجزأ من المادة، مغترب عن جوهره الإنساني.

خ - ولكن، مع كل هذا لا يستسلم الإنسان تماماً، فثمة شيء ما داخله (ثنائية الإنساني والطبيعي) يجعله يدرك إمكاناته واختلافه عن السلع والأشياء، واستقلاله عن عالم الطبيعة/المادة، فيرفض الإذعان للحتميات المادية، ويتمرد على محاولات تشيئته؛ أي إن ثنائية الإنساني والطبيعي لا يمكن محوها، فهي تعود لتأكيد نسبها، ومن ثم تأكيد إنسانية الإنسان.

وقد أشار بعض المفكرين في الغرب لهذا الشيء الكامن في الإنسان الذي يجعله يقاوم نموذج الواحدية المادي، ويصر على استقلاله عن الطبيعة/المادي

بعبارة "الإله الخفي" hidden God (والمصطلح يكاد يكون مترادفاً مع "الضمير"). فالضمير يعني أن ثمة شيئاً ما غير مادي، كامناً في الإنسان، يدفعه نحو الخير. وهو إن لم يتجه نحو الخير كما يملّي عليه ضميره، فإنه يشعر بالذنب، وبأنه أنكر بُعداً من وجوده. ونحن نستخدم مصطلح "الإله الخفي"، بدلاً من كلمة "ضمير" لتوضيح الأبعاد الكلية والنهائية لمفهوم الضمير. فالضمير ليس أمراً مادياً، ولا يمكن رده إلى الطبيعة/المادة، وإنما يستند إلى عنصر ما في الإنسان سميناه "القبس الإلهي والنزعة الربانية" (تلك النزعة التي تنقذ الإنسان من النزعة الجينية والرغبة في الالتحام بالمادة). وهو عنصر روحي لا يمكن تفسيره مادياً. والضمير تعبير عن الإله الخفي في الإنسان، ولكنه يرتبط في ذهننا بمنظومة أخلاقية محددة، من خلالها يعرف الإنسان الشر والخير.

أما مفهوم "الإله الخفي" فهو يعني أن الإنسان قد لا يكون مؤمناً بأية منظومة أخلاقية أو معرفية أو دينية، بل قد يكون معادياً -بشكل واع وصريح- لكل القيم بلا استثناء، وقد يؤمن بنموذج مادي إلحادي، ويظن أنه استبطنه تماماً حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان، مع هذا، تفضحه، في ظروف معينة، أقواله وأفعاله وبشكل غير مباشر وغير واع، وتشّي بوجود شيء ما في أعماق أعماقه يتناقض والإطار المادي الواحد الذي تبناه. ومع هذا، فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه -بالضرورة- نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة.

ويمكننا أن نقول إن الإله الخفي هو، في واقع الأمر، البحث غير الواعي للإنسان المادي عن المقدس في الحتميات العلمانية الحديثة، بعد أن تصور أنه قد قتل الإله، وأسس عالماً زمانياً مكانياً لا قداسة فيه ولا محرمات ولا حرّمات. والمصطلح غير شائع في الأدبيات الغربية، ومع هذا فإنه ورد في عدة دراسات من أهمها دراسة للنقاد الأدبي الأمريكي كليانث بروكس Cleanth Brooks.

ولعل فكر مدرسة فرانكفورت أصدق التعابير عن مفهوم الإله الخفي وأكثرها مأساوية. فمفكرو هذه المدرسة أدركوا تماماً أن الإنسان توجد داخله

إمكانية إبداعية حرة تتجاوز الحاضر المادي. وقد أفاضوا في الحديث عن هذه الإمكانية اللامتناهية التي يطمسها العصر الحديث والعقل الأداتي والنظم التكنوقراطية الحديثة. وانطلاقاً من إدراكهم هذا أسسوا نظريتهم النقدية. ولكنهم، مع هذا، أصروا على ماديتها. وفي حالة هابرماس، تصبح المأساة ملهية حين يصر على ما يسميه "الفعل التواصلي"، وهذه الحالة لحظة مثالية تستند إلى ما يسميه هابرماس "نضج العقل" (وهو مصطلح كانطي صميم). ونضج العقل هذا سيجعله قادراً على أن يكتشف الترابط الاجتماعي. ويتم تحليل شروط صلاحية الحقيقة من خلال تحليل شروط التواصل اللغوي المثالي بين البشر بشكل عقلائي مثالي دون أية حواجز، مما يجعل البشر يتعرفون إمكاناتهم الحقيقية المتنوعة، ويصوغون حياتهم في ضوء هذه الإمكانيات. والخطاب هنا خطاب مادي من ناحية الظاهر، وروحي مثالي حتى النخاع في بنيته وقصده وتوجهه، كما أنه ينطلق من مفهوم الإنسانية المشتركة.

وعبارة هابرماس ليست فريدة تماماً، فهناك عدد لا بأس به من العبارات الترانسندنتالية؛ أي التي تتجاوز السطح المادي، المتواترة في الفكر الغربي الحديث. فهناك دائماً حديث عن "التجاوز من خلال الطبيعة/المادة" through nature transcendence؛ بمعنى أن الإنسان يوجد داخل المادة ولكنه لا يدعن لها ولا يرفضها، فهو يتطلع لأن يتجاوزها (وصولاً إلى المقدس)، وهي محاولة للحفاظ على استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعلى قداسته وحرية ومقدرته على الاختيار والتجاوز (العنصر الرباني)، دون التخلي عن الإطار المرجعي المادي النهائي. ويظهر الإله الخفي بشكل أكبر في عبارة "النزعة الطبيعية المتجاوزة" أو الخارقة للطبيعة "super-natural naturalism"، وقد وردت في كثير من الكتابات التي تصف الحركة الرومانسية، وهي عنوان كتاب للنقاد الأمريكي ماير إبرامز. كما سميت مدرسة فرانكفورت "الإنسانية الميتافيزيقية" metaphysical humanism. ففي كل المصطلحات السابقة يوجد مكون مادي (خلال المادة، الطبيعة، الإنسانية)، ومكون متجاوز للمادة (تجاوز، تجاوز الطبيعة أو الخارق لها، الميتافيزيقا)، ويمكن تعريف المتجاوز للمادة بأنه المقدس، وهو ما يعني

وجود ثنائية تتجاوز الواحدية المادية مع كل محاولات محاصرتها في إطار مادي محض.

والإله الخفي كامن وراء عبارة مفكر غربي آخر هو جون ستيوارت ميل (المفكر الليبرالي العلماني الذي كان ينكر وجود الخالق) حين قال: "خير لي أن أكون سقراطاً ساخطاً، من أن أكون خنزيراً راضياً". والعبارة تفترض ثنائية الوجود الإنساني وتأرجحها بين الحالة السقراطية (الإنسانية) والحالة الخنزيرية (الطبيعية/المادية). ومصدر الحالة الخنزيرية مفهوم تماماً، ولكن ما مصدر سقراطية (إنسانية) الإنسان؟ ولماذا يفضل الإنسان الحالة السقراطية، بكل ما تعنيه من أعباء أخلاقية وقلق وسخط، على الحالة الخنزيرية بكل ما تعنيه من لذة حسية ورضى جسدي؟

من منظور مادي خالص، لا يوجد أي فارق بين سقراط والخنزير، بل إن الخنزير أكثر مادية وشيئية من سقراط، لا سيما إذا كان خنزيراً راضياً تماماً! وقد حاول "ميل" تبرير اختياره على أساس عقلائي بل ومادي قائلاً: إنه يفضل سقراط على الخنزير؛ لأن سقراط يعرف حقيقة ذاته وحقيقة الخنزير في آن؛ أي إن سقراط حر قادر على الاختيار، ومن ثم فهو أكثر تركيياً. ولكنّ مقاييس مثل الحرية والقدرة على الاختيار والتركيبية، مقاييس تستند إلى إيمان بوجود شيء غير مادي؛ شيء متجاوز (شيء مقدس)، ينقذ الإنسان من السقوط في حالة الخنزير الراضي أو في حمأة المادة. والإنسان السقراطي غير قادر على أن يدرك خنزيرية الخنزير إلا إذا كان في داخله شيء ما، يتجاوز هذا الخنزير المادي العنيد الحقيقي.

ويتبدى نموذج الإله الخفي بشكل مأساوي فيما قاله أوبنهايمر، مكتشف المعادلة التي أدت إلى تطوير القنبلة النووية لمؤلف هذه المقالة حين سأله (وقد قابله في منزله في مدينة برنستون) عن أول شيء فعله بعد اكتشاف المعادلة الشهيرة، فكانت إجابته سريعة قاطعة: "لقد تقيأت"! وما حدث هنا أن الإنساني الطبيعي/المادي، الإنسان الصانع (باللاتينية: هومو فابر homo faber)، الذي يتحرك في الفضاء الطبيعي/المادي ويراكم المعلومات بحياد شديد منفصلاً عن

أي قيم ومعايير إنسانية، توصل إلى المعادلة الرياضية المطلوبة بعد تحقيق التراكم المناسب. ولكن الإنسان العاقل (باللاتينية: هومو سابينز homo sapiens) صاحب الضمير، الذي يوجد فيه القبس الإلهي الذي يميزه من عالم الطبيعة/المادة، نظر إلى المسألة وقومها، وتدبرها من منظور أخلاقي، وأدرك خطرها فتقياً! إن انتصار أوبنهايمر العلمي المادي ثم تقيؤه في لحظة الانتصار يشبه الأدب الحدائي. فهو أدب حضارة منتصرة، لا يحتفي أدباؤها بالانتصار.. وإنما يتقيأون! فالإله الخفي يجعلهم يدركون أن الانتصارات التي تحقّقها حضارتهم باسم الإنسان الطبيعي/المادي تؤدي إلى وأد شيء مهم جداً في الإنسان؛ شيء لصيق بإنسانيته، نسميه "القبس الإلهي"، ولكنهم لا يسمونه.. وإنما يدورون حوله، ويتجلى بشكل خفي في كتاباتهم ويعذبهم ويؤرقهم. لذا، فإنه يصدق نعته بأنه "الإله الخفي".

ويمكن القول إن الحديث عن "حتمية الميتافيزيقا" هو حديث عن الإله الخفي. فقد لوحظ أن الإنسان مهما بلغ من إلحاد ومادية، فإنه لا يقبل المادة المتغيرة إطاراً مرجعياً، وإنما يبحث عن مركز للعالم، وعن إطار، وعن أرض ثابتة يقف عليها وعن كليات تتجاوز الأجزاء. وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفي، واختار مصطلح "ظلال الإله" ليشير إليه. وقد أدرك فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك. لذا، فإن مشروعهم لا يتلخص في الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب، وإنما في تحطيم فكرة الحقيقة نفسها حتى تتم إزالة "ظلال الإله" وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة. وكان حلمهم المقترح هو التخلص من ثنائية المطلق/النسبي لصالح مطلق نسبي (ثابت متغير).

إن النموذج الفعال في الحضارة الغربية الحديثة، هو نموذج واحد مادي تماماً، ومع هذا نجد أن البشر يسلكون بطريقة تتنافى مع النموذج المهيمن الذي يعلن الجميع ولاءهم له. فتظل هناك ثنائيات الخير والشر، والمقدس والمدنس، والمطلق والنسبي النابعة من إدراكهم الفطري لثنائية الإنساني والطبيعي/المادي. لذا، تؤكد العلاقات الإنسانية الفطرية نفسها بطريقة تتحدى النموذج المادي الفعال وبطريقة غير مباشرة. وقد كان يفترض التخلي عنها بحيث تخضع مثل هذه العلاقات للتفاوض؛ إذ يحل محلها علاقات تعاقدية مرشدة. ولكن

العلاقات الإنسانية الفطرية، مع هذا، تستمر وتؤكد نفسها. ولذا، فنحن نزعم أن الأمريكيين، على سبيل المثال، بوصفهم بشراً، هم أعظم من القيم السائدة في المجتمع الأمريكي، وهو تأكيد يبين أن العنصر الرباني في الإنسان لا يمكن محوه.

ومن الممكن القول إن هذا العنصر الرباني اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته، وهو عنصر يأخذ شكل الإله الخفي - هو ما يمنع النموذج الطبيعي/المادي من التحقق الكامل، ومن الوصول إلى اللحظة النماذجية ونقطة الصفر المادية، إلا في لحظات نادرة. وإذا كانت اللحظة النماذجية العلمانية هي لحظة حلول الإله في المادة حلولاً كاملاً، وكمون المركز فيها، وتغلب النزعة الجينية على الإنسان - فإن الإله الخفي هو تعبير عن أن الإله حي لا يموت، وأن ما حدث ليس موتاً للإله نتيجة حلوله في المادة وتوحد بها واستيعابه فيها (فهو متجاوز للطبيعة والمادة)، وإنما هو تعبير عن أن نسيان الإنسان للإله أدى إلى نسيان الإنسان لذاته المركبة الربانية: ﴿سَوَّاهُ فَأَنسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19]، بل هو تناسٍ لمقدرة الإنسان على تجاوز العالم المادي وعلى اكتشافه لجوهره الرباني الإنساني. ولكنه، على أية حال، ليس نسياناً كاملاً؛ إذ تظل ذاكرة النور الذي يبثه الإله في الصدور قائمة في أعماق وجدان الإنسان.

الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي

طه عبد الرحمن⁽¹⁾

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على الصادق الأمين وعلى آله وصحبه الأكرمين، أهل العلم وأهل الفضل وأهل الجاه وأحبي، السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

أسأل الحضور الكريم أن لا يروا في الدعاوى التي سوف أدعيها أمامهم إلا آراء تخصني، لا تبغني إلا فتح باب الاعتراض عليها، والتفلسف بصددتها على مقتضى غير تقليدي، وليس لي إلا أن أتقبل اعتراضاتهم المشروعة، فليس التفلسف إلا ممارسة الاعتراض.

لقد اشتهر بين المشتغلين بالفلسفة رأيان اثنان أنزلا عندهم منزلة المسألتين المبرهن عليهما بقواطع الأدلة العقلية، أحدهما؛ أن الفلسفة معرفة كونية تشترك جميع ثقافات الإنسانية فيها وتتناقلها اللغات الطبيعية فيما بينها، لا معرفة خصوصية تختلف باختلاف الثقافات واللغات. والرأي الثاني الذي أنزل منزلة مبرهنة، هو أن الفلسفة الإسلامية فلسفة مبدعة، توصلت إلى حقائق وطرائق لم يسبق لغيرها من الفلسفات أن توصلت إليها، لا فلسفة مقلدة تنقل عن غيرها وتحذو حذوه في الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي. فهذان الرأيان هما اللذان سنتناول التأمل والنظر فيهما.

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة السوربون - باريس. أستاذ المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط في المغرب. البريد الإلكتروني: taha-ab@menara.ma

فلو سلّمنا جدلاً بأن المقصود بالكونية هنا هو تجاوز حدود كل ما هو خاص بالمجال التداولي لكل أمة، أو قل كل ما هو مأصول ومعمول به في ثقافتها الخاصة، حقّ لنا حينئذ أن نتساءل: هل الفلسفة المعهودة قد تجاوزت حدود كل مأصول ثقافي؛ أي كل مأصول تداولي؟⁽²⁾ ثم لو سلّمنا جدلاً بأن المقصود هنا بالإبداع هو تجاوز كل ما هو مسبوق في مجالات البحث الفلسفي، أو قل كل ما هو منقول من فلسفات الآخرين، حقّ لنا أيضاً أن نسأل: هل الفلسفة الإسلامية قد تجاوزت حقاً حدود المنقول الفلسفي اليوناني؟ نحن هنا أمام سؤالين ونحتاج إلى الإجابة عن كل واحد منهما، فلنشرع في الجواب عن السؤال الأول الذي يتعلق بتجاوز الفلسفة لحدود المأصول التداولي أو الثقافي متحققة بالكونية الفلسفية.

أولاً: هل الفلسفة المعهودة قد تجاوزت حدود كل مأصول ثقافي؟

معلوم أن الدليل الأساسي الذي يدّعي المشتغلون بالفكر الإسلامي أنه يثبت تجاوز الفلسفة لحدود المأصول التداولي، هو أن الفلسفة تتوسل في طلب الحقيقة بالنظر العقلي، بوصفه مقاربة خالصة للوجود، ويعني هذا أن مفاهيمها تصورات مجردة، وتعريفاتها تحديدات ماهوية، وأدلتها براهين صورية. فلنورد الآن اعتراضاتنا على هذا الدليل الذي يقيم كونية الفلسفة على توسلها بالنظر العقلي.

الاعتراض الأول: إن النظر العقلي ليس رتبة واحدة لا ثاني لها، وإنما مراتب متفاوتة فيما بينها، حتى يكاد أدناها ينكر أعلاها. فهناك النظر العقلي الذي يقف عند الأسباب الظاهرة في الأشياء لا يتعداها إلى ما وراءها، وهناك أيضاً النظر العقلي، الذي يتطلع إلى أن يعرف ما انطوى تحت هذه الأسباب الظاهرة من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية. وهناك النظر العقلي الذي يتعدى معرفة هذه القيم والمعاني إلى معرفة الوسائل الخفية وأسميها بالأسرار؛ التي توصل إلى أن تتلذذ النفس بجمال هذه القيم والمعاني.

ويجوز أن تكون هنالك أنظار عقلية أسمى لا يعلمها إلا من خبرها، كالنظر

(2) نقترح أن نشق من الفعل: "أصل" اسم المفعول "المأصول" في مقابل "المنقول"، تجنباً للابتذال الذي وقع فيها استعمال لفظ "أصيل".

العقلي الذي يتوسَّل القيم الجمالية لتحصيل المعرفة، وشتان بين معرفة وسيلتها جمال المعاني اللطيفة، ومعرفة وسيلتها جلال المباني الكثيفة؛ فالأولى قَبَس من نور في القلب، والأخرى قَبَس من نار في اليد.

ولا يبدو أن الفكر الفلسفي ينزل رتبة عقلية واحدة بعينها، بل إنه يتقلب بين هذه المراتب المجملة في ثلاث عن قصد أو عن غير قصد، فتارة يكون أشبه بالعلم في التمسك بالأسباب الظاهرة؛ ومعلوم أن المعرفة الفلسفية قد احتوت في فترة من تاريخها العلوم كلها، حتى عُدَّت بمنزلة المعرفة التي تبلغ نهاية العلمية، وتارة يكون هذا الفكر الفلسفي أشبه بالدين في التطلع إلى القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، متولياً تأسيس المعارف الأخرى وتنظيم الحياة الفاضلة.

وتارة أخرى يكون هذا الفكر الفلسفي أشبه بالفن في التطلع إلى الأسرار الدقيقة التي ترقى بالإنسان من رتبة التخلق بالقيم والسلوك وفق قواعدها إلى رتبة التجميل بالمعاني وتذوق حلاوتها. وإذا كان الأمر كذلك لَزِمَ أن تتعدد الكونية الفلسفية بتعدد هذه الأنظار العقلية المتفاوتة، فيتقلب البحث الفلسفي بين طلب كونية الأسباب، وطلب كونية القيم والمعاني، وطلب كونية الأسرار. ولَمَّا كانت هذه الكونيات الثلاث مجالاتها مختلفة، بل أجناسها مختلفة، فلا سبيل إلى أن نحكم على علاقتها بالمأصول الثقافي أو التداولي حكماً واحداً، فنزعم أنها كلها تقطع صلتها بهذا المأصول التداولي. وحتى لو فرضنا جدلاً أنها تقطع هذه الصلة فلا سبيل إلى أن نجزم بأنها تقطعها على نفس الشيء ونفس القدر، لا سيما أن المأصول التداولي أو الثقافي هو نفسه أسباب وقيم ومعانٍ وأسرار ومعارف، لا بدَّ أن يتداخل بعضها -على الأقل- مع الأسباب والقيم والمعاني والأسرار، التي يتعلق بها النظر العقلي، وينشئ منها الكونيات الثلاث المذكورة.

الاعتراض الثاني: إن المفهومات والتعريفات والاستدلالات في المجال الفلسفي لا تصفو أبداً، بل تكون دائماً مشوبة بأضدادها الثقافية؛ فالمفهوم

الفلسفي يشوبه ما أسميه بـ"التأثيل"⁽³⁾ وهو أن المدلول الاصطلاحي يتأسس على المدلول اللغوي للاسم الذي وضع له، فيكون المفهوم الفلسفي أشبه بالمعنى منه بالتصوّر، والتعريف الفلسفي يشوبه التمثيل؛ إذ إن المتفلسف لا ينفك يستخدم الأمثلة والشواهد في توضيح مضمون تعريفاته، حتى تقرر في الممارسة الفلسفية وجود نوع من التعريفات أطلق عليها التعريف بالمثال، فيكون التعريف الفلسفي أشبه بالتوصيف منه بالتحديد.

وأخيراً، فإن الاستدلال الفلسفي يشوبه التخيل؛ ذلك أن المتفلسف لا يبرح يستعمل الاستعارات والمجازات، بل يستعمل القصص الخيالي -ويكفينا ديكارت فيما يسمى بالشیطان الماكر- في معرض أدلته العقلية على دعاويه، فيكون الدليل الفلسفي أشبه بالحجة منه بالبرهان.⁽⁴⁾

ولا يخفى أن المعاني اللغوية والأمثلة التوضيحية والاستعارات المجازية تؤخذ أساساً من المأصول الثقافي أو التداولي، فيلزم أن الممارسة الفلسفية لا بد أن تتوسل في مقاربتها لحقائق الوجود بأسباب من المأصول التداولي، وإلا فلا أقل من أن تحمل بعض أطره التي تنأى بها عن مقتضى المقاربة الخالصة التي تريد أن تقوم بها.

الاعتراض الثالث: إن المقاربة الخالصة للوجود اختزال شنيع لحقيقة جامعة؛ ذلك أن هذه المقاربة تسعى إلى أن تكون مقاربة تجريدية لحقيقة الوجود الجامعة، حتى زعم أنه ليس في المعارف أكثر تغلغلاً في التجريد من المعرفة الفلسفية، فعُدَّت بذلك عندهم أقدر من غيرها على إدارة الحقيقة. والحال أن التجريد إجراء اصطناعي يُخلّ بالتكامل الوجودي من جهات ثلاث على الأقل: إحداها الإخلال بتكامل الموضوع المُدرَك؛ إذ إن التجريد ينتزع من الشيء

(3) لقد خصصنا كتاباً مستقلاً للتأثيل في مجال الفلسفة، وهو الجزء الثاني من فقه الفلسفة. والمراد بالتأثيل: وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وقع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي، وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ.

(4) لم نُصدر بعدُ الكتابين الخاصين بالتمثيل والتخيل في الفلسفة؛ وقد أجملنا مضمونهما في كتابنا: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، انظر الفصل الثالث بعنوان: "كيف نقاوم أسطورة الفلسفة الخالصة؟".

المُدرك جوانب مخصوصة يرفعها إلى رتبة الشيء نفسه، في حين أن هذا الشيء يشمل هذه الخصائص وغيرها، التي قد يوجد من بينها ما هو أدلّ على الشيء من هذه الخصائص المنتزعة، فضلاً عن أنه يتعذر انتزاع الوجود الذي هو تحقق الشيء في الخارج، ولا أدلّ على ذلك من تقلب الفلاسفة في تعريفاتهم للشيء الواحد.

أمّا الإخلال الثاني فهو الذي نسميه الإخلال بتكامل الذات المُدركة؛ إذ إن التجريد يحمل الفيلسوف على التفريق بين ملكاته وتغليب ملكته النظرية على الملكات الأخرى؛ والحال أن هذه الملكات تكون في الواقع متضافرة، بل متداخلة فيما بينها؛ لأن الأصل في الإنسان أنه يتعامل مع الأشياء من حوله بكل قدراته مجتمعة ومتعلقة ببعضها بعضاً، ولا يصير إلى التفريق بينها إلا بتكلف.

والإخلال الثالث الذي يقع فيه هذا التجريد، هو الإخلال بتكامل الذات مع الموضوع؛ إذ إن التجريد يذهب في الفصل بين الذات والموضوع، أبعد من فصله بين العقل والمادة، بل أبعد من فصله بين الروح والجسد؛ ذلك أنه يجعل الفصل المطلق بين الذات والموضوع أساساً لإقامة المعرفة العلمية، في حين أن المادة يسكنها العقل، وهو، بالذات، أسبابها وقوانينها، سواء علمنا بها أم لم نعلم؛ وأن الجسم تسكنه الروح، وهي، بالذات، مبدأ حياته وسرّ كماله، فيلزم، من كل ما قلناه، أن المقارنة الخالصة للوجود تبني معرفتها بحقائقه على الإخلال بمبدأ التكامل بين عناصره؛ أشياء أو أحياء، وواضح أنه لا معرفة كونية بالمعنى الفلسفي نفسه مع وجود الإخلال بحقيقة الوجود الجامعة.

نخلص من هذا إلى أنه إذا ثبت أن النظر العقلي في المجال الفلسفي ينزل مراتب يكاد يُنكر بعضها بعضاً، فتتعدد كونيّاته بتعدد هذه المراتب؛ إذ ثبت، كذلك، أن مفهوماته وتعريفاته واستدلالاته لا تنفك تقترن بأضدادها المأخوذة من مجال تداول الفيلسوف، وثبت أيضاً أن فعله التجريدي يُخلّ بتكامل الوجود الذي تتغيّأ الفلسفة إدراك حقيقته الجامعة، ظهر أن سعي الفلسفة إلى تجاوز حدود المأصول الثقافي لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أو قل الكونية المجردة.

حتى لو فرضنا أن الفيلسوف يحصّن في ذهنه معاني كونية، فلا يمكن أن تكون كونيتها كونية مجردة؛ لأن استحضار هذه المعاني في ذهنه لا يتحقق إلا بوساطة اللسان الخاص الذي استفظن بنياته وقواعده. والراجح أن بنيات القواعد الخاصة المضمرة في نفسه تقف حائلاً بينه وبين الكونية المجردة. ولهذا فلا بدّ من أن نستبدل في المجال الفلسفي بهذه الكونية المجردة كونية أخرى تجعل النظر العقلي يتكثّر ويتنوّع في كونيته ويزدوج بغيره من ملكات الإنسان الأخرى بتكامل بينها، ويجعل ما كان من وسائله مشدوداً إلى الأفق التجريدي، موصولاً أيضاً بوسائله المشدودة إلى المأصول التداولي، ونُطلق على هذه الكونية التي تتوسل في تقرير حقائق عامة عن الوجود بالنظر العقلي المستند إلى المأصول التداولي، اسم الكونية المشخّصة.

إذن؛ فالفلسفة التداولية⁽⁵⁾ إنما هي الفلسفة التي تجعل كونيتها كونية مشخّصة لا مجردة، هذا هو جوابنا عن السؤال الأول الذي طرحناه في جعل النظر العقلي هو الدليل على كونية الفلسفة.

ثانياً: هل ستتجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني؟

وأما بالنسبة إلى جواب السؤال الثاني المتعلّق بتجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني متحققة بالإبداع؛ بمعنى: هل ستتجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني؟ فمعلوم أن الدليل الأساسي الذي يقام على تجاوز الفلسفة الإسلامية حدود المنقول اليوناني، هو أن الفلسفة الإسلامية استأنفت عطاء الفكر الفلسفي متمثلاً في التمكن من الفلسفة اليونانية، وتجديد طاقتها بالقدر الذي جعلها تؤثر في الفكر الإنساني بصفة عامة، هذا هو الدليل العام الجامع للدعوى بأن الفلسفة الإسلامية تستأنف العطاء الفلسفي اليوناني.

(5) لئن كان وصف "التداول" المنسوب إلى الفلسفة هنا يفيد معنى "الممارسة الحية"، فإنه يبقى مستقلاً في استخدامه الفلسفي عن استخدامه العلمي في مبحث "التداوليات" الذي هو أحد فروع اللسانيات الحديثة، الذي يقابله في اللغة الإنجليزية مصطلح "Pragmatics"؛ ولولا أن غرضنا هو إبراز الجانب العلمي الذي ينبغي أن تتأسس عليه الفلسفة الإسلامية، لاستخدمنا مصطلح "الفلسفة التأصيلية" بدّل مصطلح "الفلسفة التداولية".

نورد اعتراضاتنا على هذه الدعوى فنقول: إن هذا الدليل المتعلق بالاعتراض الأول: (اختلاف تعامل الفلسفة الإسلامية مع المنقول اليوناني)، يفترض أن الفلسفة الإسلامية وحدة متجانسة؛ إذ يكون تعاملها مع مجموع المنقول اليوناني واحداً، وهذا غير صحيح؛ ذلك أن هذا التعامل اختلف باختلاف مجالات الفلسفة اليونانية، لا سيما وأن هذه الفلسفة كانت تتضمن مختلف المعاني والمعارف الإنسانية التي كان الإغريق على دراية بها، فمثلاً تعاونها مع الإلهيات اليونانية يختلف عن تعاملها مع المنطق اليوناني كما هو معلوم، بل قد يختلف هذا التعامل باختلاف الموضوعات داخل المجال الواحد، فمثلاً تعاونها مع مسألة تعدد الآلهة وتعدد العقول في المجال الإلهي غير تعاملها مع مسألة الجواهر والأعراض في هذا المجال نفسه، هذا عن الاعتراض الأول المتعلق بأن الفلسفة الإسلامية غير متجانسة.

أما الاعتراض الثاني: (نسبية النمط اليوناني في التفلسف)، فإن هذا الدليل -الذي ذكرناه- يقرر أن الفلسفة لا توجد إلا على النمط اليوناني؛ إذ ينبغي لكل فلسفة أن تتوسل بنفس الاستدلالات التي توسل بها اليونان، وإلا فلا أقل من أن تستعمل استدالات تكون من جنسها، كما ينبغي لكل فلسفة أن تخوض في نفس الإشكالات التي خاضوا فيها، وإلا فلا أقل من أن تعالج إشكالات تكون من جنسها. وهذا أيضاً لا يصح، وبيان ذلك أنه يجوز في العطاءات الفكرية الفلسفية غير اليونانية أن يوجد فيها من الاستدلالات والإشكالات الفلسفية ما يضاهي شأناً وغوراً ما نجده في الفكر اليوناني، ولو أنه لا يرد تحت اسم الفلسفة، بل قد يرد تحت أسماء وعناوين أخرى، قد تدعو إلى الشك في كونية المفهوم اليوناني للفلسفة.

ولا يقال إن شرط التفلسف هو استيفاء مقتضى العقل؛ لأننا نقول إن العقل -كما تقدم- مراتب متعددة متفاوتة، والوقوف عند المرتبة الدنيا منها -أي النظر في الأسباب الظاهرة- كما فعلت الفلسفة اليونانية، لا يلزم غيرها ما دام ينزل رتبة في العقل أعلى، علماً بأن ما يتحقق من مقتضيات عقلية في رتبة يكون أولى بالتحقق في الرتبة التي تعلوها. ويبدو أن الفكر الإسلامي واحد من هذه العطاءات التي انطوت على أدلة وأسئلة ذات صبغة فلسفية صريحة، ولم يعرف

الفكر اليوناني مثلها، أو لا يتسع تصوره الفلسفي بل صدره لها، ولكن جمود بعض متفلسفة الإسلام على الرتبة الأولى من النظر العقلي على شاكلة اليونان، حال دون تبين هذه الصبغة الفلسفية، والاستفادة منها في تنويع أشكال التفلسف.

والاعتراض الثالث: (عدم كفاية استئناف العطاء الفلسفي في وجود فلسفة إسلامية) لئن كان استئناف العطاء شرطاً ضرورياً في الإبداع الفلسفي، فإنه ليس شرطاً كافياً في إضفاء الصفة الإسلامية عليه، فيجوز أن يوجد استئناف العطاء الفلسفي ولا توجد إسلامية هذا العطاء كلاً أو جزءاً، ونبين ذلك من الوجوه الثلاثة الآتية:

الوجه الأول لوجود الاستئناف الفلسفي أو استئناف العطاء دون وجود الإسلامية، هو أن يكون العطاء الفلسفي المستأنف من جنس الموروث الفلسفي اليوناني؛ فالفلسفة الإسلامية بحسب بعض الدارسين لم تكن تكتفي بتكرار أسئلة الفلسفة اليونانية واسترجاع الأجوبة عنها، بل تناولت هذه الإشكالات فاتحة فيها آفاقاً غير مطروقة، أو آتية بحلول لها غير مسبقة، أو رافعة لمعوصات غير محسوبة. ومفاد هذا أنهم ينسبون إليها بالإتيان بإبداعات فلسفية لكن على قانون اليونان.

ولا نزاع في أن ابن رشد خير من يمثل هذا الاستئناف المقلد، حتى لو جاء في فلسفته بما يكمل آثار أرسطو، موضحاً ما غمض منها، ومجيباً عما طرح فيها، كل ذلك في أمانة بالغة بفكر هذا الفيلسوف اليوناني، حتى إن ابن رشد لم يكن يتردد في أن يمحو اجتهادات الذين تقدّموه من فلاسفة الإسلام ضمن هذا الفكر، على أساس -ويقول هذا- أنها تدخل في باب علم الكلام، أو غير متحرّج ضمن الأقوال السفسطائية.⁽⁶⁾

والوجه الثاني لوجود الاستئناف الفلسفي دون وجود الإسلامية، هو أن يُخضع العطاء الفلسفي المستأنف، الموروث الإسلامي لمقتضيات الموروث الفلسفي اليوناني. فلا شك في أن إعجاب متفلسفة الإسلام بالإشكالات اليونانية

(6) نجد مثلاً على ذلك في تشييع ابن رشد بالفرق الذي أقامه ابن سينا بين مفهوم "الموجود الواجب بذاته" ومفهوم "الموجود الواجب بغيره" الذي قصد به الوفاء بواحد من المقتضيات العقدية للمجتمع الديني.

جعلهم ينظرون إليها على أنها مثال يجب أن يحتذوا حذوه في صوغ الإشكالات الفلسفية الإسلامية، وأن يستمدوا منه معايير الحكم على مَنْ سواه، فيصوّبون ما صوّبه ويخطئون ما خطأه، كما فعلوا على سبيل المثال مع المقولات العشر التي هي في الأصل مستخرجة من طرق السؤال في اللسان اليوناني، فقاوسوا عليها طرق السؤال في اللسان العربي، وحملوها من المعاني ما قد لا يطيقه استعمال العرب، كي تتلاءم مع مقتضيات اللسان اليوناني، بل نسبوا النقص إلى الجملة الإسلامية العربية، لكونها لا تتضمن رابطة الوجود التي تطفح بها الجملة الاسمية اليونانية، والتي يدور عليها الفكر اليوناني في شقيه: المنطقي والميتافيزيقي.

والوجه الثالث لوجود الاستئناف دون وجود الإسلامية، هو أن يحرص العطاء الفلسفي المستأنف على حفظ الموروث اليوناني داخل الموروث الإسلامي، وهذا يعني أن تبقى الإشكالات اليونانية على صورتها الأصلية دون أدنى تصرف فيها، وتضمّ إلى الإشكالات الإسلامية ضمّ إيواء لا ضمّ احتواء، بناء على اعتقاد متفلسفة الإسلام أن هذين النوعين من الإشكالات الفلسفية متساويان أو متكاملان، أو متشابهان، أو مختلفان اختلاف التوسعة في الفكر لا اختلاف التعارض والتساقط. وظهر هذا في مجال الأخلاق بخاصة، كما حصل في التعامل مع الفضائل الأربع: الحكمة والعفة والشجاعة والعدل؛ إذ نجد الاستشكال الإسلامي لها مجتمعاً إلى الاستشكال اليوناني، كما لو أنه يكمله أو يغذيه.

ومن خلال هذه الحالات الثلاث (المجانسة، والمواءمة، والمحافظة) يتضح أن استئناف العطاء الفلسفي الذي اتصفت به الفلسفة الإسلامية، لا يجعل هذه الفلسفة تخرج عن حدود المنقول اليوناني، ولو أنها جاءت بما يشبه الإبداع فيما خاضت فيه من الأدلة والأسئلة المنقولة؛ كلما أتى هذا الإبداع ضمن حدود هذا المنقول الفلسفي لا يتعداها، ولم يستند قط إلى المأصول الإسلامي، فقد كان إبداعها من جنس ما أسّميه الإبداع المفصول؛ إذ إن المتفلسف المسلم استبدل مكان المأصول الإسلامي المنقول اليوناني، واجتهد في استدلالاته واستشكالاته ضمن ما يجتهد الفيلسوف اليوناني فيه من خلال مجاله التداولي.

والإبداع المفصول لا يسمى إبداعاً إلا من باب التجوّز، وإلا فهو تقليد صريح، ولهذا لا بدّ من أن نستبدل بهذه الإبداعية المجازية إبداعية حقيقية تتجاوز حدود المنقول اليوناني، وتجعل منطلقها ما ينطوي، في المأصول الإسلامي، من أسئلة وأدلة خاصة، مراعية في كل ما تنقله عن غيرها استيفاء لمقتضيات هذا المأصول الإسلامي؛ ونُطلق على هذه الإبداعية الحقيقية اسم الإبداعية الموصولة. فالفلسفة الإسلامية المبدعة هي التي تجعل إبداعيتها مستندة إلى المأصول الإسلامي. ولمّا كان هذا المأصول نتاجاً للمجال التداولي الإسلامي كما أن المنقول نتاج لمجال التداول اليوناني، لَزِمَ أن تكون الفلسفة الإسلامية ذات الإبداع الموصول، هي الأخرى، فلسفة تداولية صريحة، وككل فلسفة تداولية ينبغي أن تكون الكونية التي تتطلع إليها الفلسفة الإسلامية هي كونية مشخّصة لا كونية مجرّدة.

إذن؛ ظهر لنا أنه بالنسبة إلى السؤال الأول أن الكونية الفلسفية هي كونية مشخّصة وليست كونية مجردة، وبالنسبة إلى السؤال الثاني عن الفلسفة الإسلامية أنه كان هناك إبداع مفصول لا إبداع موصول. وإن هذه الفلسفة الإسلامية التي تتصف بهاتين الصفتين: كونيتها مشخّصة، وإبداعها موصول، تَوَرَّث الاستقلال الفلسفي.

مقومات استقلال الفلسفة الإسلامية

ليس المقصود بالاستقلال الفلسفي ما أسمىه الاعتزال الفلسفي؛ أي الانفراد بفلسفة لا تقول بما تقول به أي فلسفة أخرى في تباين كامل معها، وليس المقصود بهذا الاستقلال الانغلاق الفلسفي؛ أي الاعتقاد بأن فلسفة مخصوصة تستقل بمعرفة الحقيقة دون غيرها. وليس المقصود بالاستقلال الفلسفي أخيراً الانطواء الفلسفي؛ أي الاستغراق في فلسفة خاصة، مع نسيان عناصر الاشتراك بينها وبين غيرها وتجاهل إمكانات التفاعل معها، وإنما المقصود بالاستقلال الفلسفي، القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي استشكالياً واستدلالياً. وهذا يعني أنه لا استقلال في الفكر الفلسفي بغير تحصيل شرطين؛ أحدهما: أن ينتج هذا الفكر عن مبادرة فلسفية ولو توسل بعناصر سابقة. والثاني: أن يتسم بخصوصية

تداولية ولو تغياً تحقيق الكونية. وإذا نحن تأملنا الفلسفة الإسلامية للإبداعية الموصولة في سياق هذا التعريف للاستقلال الفلسفي، تبين أن هذا التحصيل للإبداع الموصول يقوم على الوفاء بكلا الشرطين؛ بالشرط الأول لهذا الاستقلال وهو حفظ المبادرة الفلسفية. وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

الوجه الأول: كيف يمكن لهذه الفلسفة المبدعة إبداعاً موصولاً أن تحفظ المبادرة، وتبقى لدى الفيلسوف دائماً المبادرة ولو تناول ما يسبق؟ إن الفيلسوف المسلم متى صان صلتَه بالمجال التداولي الخاص به، تزوّد من القيم العقدية واللغوية والمعرفية التي تضمّنها هذا المجال، ولا ينفك يتفاعل معها في حياته فيلسوفاً منتسباً إلى أمة الإسلام، ومن ثمّ فإنّ هذه القيم التداولية تسدّ مسدّ الإطار الخاص الذي يحيط بفعله الفكري من كل جانب، ويمدّه بحقائق تنزل منزلة الأصول الفلسفية المميزة لهذا المجال.

الوجه الثاني: أن الفيلسوف المسلم متى استند إلى الحقائق الفلسفية المأصولة، تخلّص من الشعور بالقصور إزاء العطاء الفلسفي للآخرين، بل تخلّص من الشعور بالضيق أو الحرج في الأخذ من عطائهم؛ نظراً إلى أن هذه الحقائق الفلسفية الأصلية تقوم مقام المعايير الأساسية التي يفصل بها، بين ما يجوز أخذه من هذا العطاء الأجنبي، وما يتعين تركه، وليس هذا فقط، بل يستطيع -أيضاً- بفضلها أن يعدّل وجهة المنقول، أو يغيّر مضمونه بما يجعله أشبه بالمأصول.

الوجه الثالث: أن الفيلسوف المسلم متى جمع إلى الوعي بأصوله الفلسفية ملكة التصرف في المنقول على وفقها، تمكّن من أن يأتي بما لم يُسبق إليه من جهات ثلاث؛ إحداها أن يبني على هذه الأصول الفلسفية، أو على فروعها، ما نقله من حقائق الوجود عن الفلسفات الأخرى. والثانية: أن يفرّع على الحقائق إشكالات لم يكن يُتصوّر طرحها في مجالات تداولها الأصلية كالمجال اليوناني. والثالثة: أن يستنبط من ازدواج الحقائق المأصولة بالحقائق المنقولة حقائق أخرى مأصولة.

يبقى أن تُبيّن كيف أن تحصيل الفلسفة الإسلامية للكونية المشخّصة يقوم على الوفاء بالشرط الثاني للاستقلال، وهو حفظ الخصوصية التداولية. وهذه

نقاط وعناصر في غاية الأهمية لمن يريد أن ينشئ فلسفة إسلامية تستحق وصفها بالإسلامية. وتتمثل هذه العناصر فيما يأتي:

العنصر الأول: حفظ الحقيقة العقدية، ولو أن الدين حقيقة كونية، بحيث لا نجد مجتمعاً بغير الدين، فإن كونية الدين الإسلامي اتخذت صورة خاصة، وتتجلى هذه الصورة في شيئين اثنين: أحدهما أن الدين الإسلامي ليس دين مجتمع مخصوص، وإنما هو دين العالم كله. والثاني هو أنه ليس دين مدة زمنية مخصوصة، وإنما هو دين التاريخ البشري كله، منذ أن كان الإنسان ويبقى ببقائه،⁽⁷⁾ فيتعين على الفيلسوف المسلم أن يبرز في فكره هذه الخصوصية العقدية للإسلام، التي تجعل منه ديناً مزدوج الكونية؛ كونية عالمية وكونية تاريخية، ينبغي أن يبنى على هذه الخصوصية أسئلة وأدلة غير مسبوقة، بل أحكاماً وحقائق جديدة تعيد النظر في حقيقة الإنسان وكماله الأصلي ودوره التاريخي.

العنصر الثاني: حفظ الخصوصية التداولية، وهو ما أسميه حفظ الحقيقة الخبرية؛ ذلك أن عالم الفيلسوف المسلم ليس عالماً واحداً متجانساً، يكفي في إدراك حقائقه التوصل بالنظر العقلي، وإنما عوالم متعددة ومتغيرة لا يقدر النظر العقلي المجرد بلوغها كلها أو الانتقال بينها، فيحتاج هذا الفيلسوف إلى أن يلقي السمع إلى هذه العوالم، حتى يعلم من أخبارها ما يكمل أو يقوم به نظره العقلي، حتى إذا كُمل هذا النظر واستقام، أمكنه التدبر في الخبر المسموع من هذه العوالم البعيدة؛ فكونية النظر العقلي في الفلسفة الإسلامية تتخذ شكلاً متميزاً، فهي من جهة كونية منفتحة؛ إذ إن هذا النظر يستعين بالسمع، حيث يبلغ النظر منتهاه، وهي من جهة ثانية كونية موسّعة؛ إذ إن هذا النظر بعد ازدواجه بالسمع يرتقي درجة ويتسع أفق إدراكه، فيعقل ما سمعه من العوالم الأخرى.

العنصر الثالث: حفظ الخصوصية، وهو ما أسميه الحقيقة العملية؛ ذلك أن القول في الممارسة الإسلامية ليس قولاً يقع في لحظتين متتاليتين؛ لحظة أولى يُنظر فيه، ثم بعد الفراغ من النظر فيه تأتي لحظة العمل به، بل إن اللحظتين

(7) لقد ورد ذكر "الإسلام" في القرآن بمعنيين: عام وخاص؛ فكل الأنبياء عليهم السلام مسلمون، لكن اختص النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، من دونهم بتبليغ رسالة الإسلام في آخر طور من أطوار نزول الوحي.

متداخلتان، حتى إن القول الذي ليس تحته عمل لا يُعتبر. هذا إن لم يكن العمل أصلاً والقول فرعاً منه. فكلام المسلم في الألوهية ليس التفكير فيها فحسب، وإنما هو تذكُّر، والتذكُّر هو عمل التفكير الذي يصحبه مزيد الارتقاء في مراتب الإيمان، كما أن كلام المسلم في النبوة ليس تأملاً فيها فحسب، وإنما اقتداء فعلي بها يصحبه مزيد الاهتداء في السلوك، ثم إن العمل في الإسلام ليس فعلاً يحدده ظرف خارجي، وإنما يحدده أساساً القصد الداخلي، حتى إن الفعل الذي ليس تحته قصد لا يُعتبر، هذا إن لم يكن القصد أصلاً والفعل فرعاً منه، فلا يسع الفيلسوف المسلم -حينئذ- إلا أن ينظر في هذه الخصوصية للعمل الكسبي في الإسلام، التي تجعله عملاً مزدوج الكونية (كونية فعلية)؛ إذ كل الأقوال أفعال، و(كونية قصدية)؛ لأن كل الأفعال قصود.

العنصر الرابع: حفظ الحقيقة اللغوية؛ ذلك أن لغة القرآن ليست لغة طبيعية مثل أية لغة إنسانية خاصة، وإنما هي لغة ذات كونية خاصة، وتتمثل هذه الكونية في أمرين؛ أحدهما أن الإله تكلم بها في عالم الملكوت، ومعلوم أنه لا كونية تعلق على كونية الألوهية المطلقة، والأمر الثاني أن الإنسان يتعبد بهذه اللغة في عالم المُلْك، ومعلوم أن العبادة لا تصح بغيرها، فتكون لغة للناس جميعاً في صلتهم بعالم الملكوت، فيتعين على الفيلسوف المسلم سواء أكان لسانه عربياً أو عجمياً، أن يتأمل هذه الخصوصية للسان القرآن التي تجعل منه لساناً ذا كونيتين؛ كونية ملكوتية وكونية مُلكية، مستثمراً لها في بلورة إشكالات واستدلالات ترقى بلغة الفلسفة من رتبة المعرفة النظرية إلى رتبة الحكمة الإلهية. وهكذا يتضح أن الخصوصية التي تورث الاستقلال للفلسفة الإسلامية تقوم في ازدواج الكونية على مستويات أربعة: مستوى العقيدة الدينية؛ إذ إن الإسلام دين يعم مجتمع العالم كله، كما يعم التاريخ الإنساني كله. ومستوى النظر العقلي؛ إذ يغدو هذا النظر المتعلق بهذا العالم متصلاً بالسمع من العوالم الأخرى، كما يغدو متسبباً بفهم الخبر المسموع منها. ومستوى العمل الكسبي السلوكي؛ إذ إن الفعل يشمل كل قول، كما يشمل القصد كل فعل. ومستوى اللسان العربي؛ إذ ينطق هذا اللسان بكلام الإله في تنزُّهه المطلق، كما ينطق بكلام الإنسان في تعبده المخلص.

وحاصل الكلام هو أنه لا سبيل للفلسفة إلى مجاوزة المأصول التداولي، ولا حظّ لها في الكونية المجردة؛ لأن هذا المأصول لا ينفك يؤثّر في مفاهيمها وتحدياتها وبراهينها المجردة، بل ليس للفلسفة أصلاً أن تسعى إلى هذه المجاوزة؛ لأن الاستثمار المدروس لهذا المأصول يوسع آفاق استشكالاتها واستدلالاتها فيما لا توسّعه هذه المجاوزة، هذا إن لم تضيق هذه المجاوزة الآفاق وتحدّ من عطائها، كما يورثها هذا الاستثمار المدروس كونية مشخّصة، لا أنسب منها لواقع اختلاف الثقافات واللغات الإنسانية. والفلسفة الإسلامية هي الأخرى لم تستطع أن تتجاوز المنقول الفلسفي اليوناني، ولم يكن لها حظّ في الإبداع المأصول؛ لأن عطاءها ظل يجانس هذا المنقول، أو يحافظ عليه، أو يتلاءم معه؛ فلم يتجاوز قط في التعامل معه رتبة الإبداع المفصول.

وليس من طريق استقلال الفلسفة الإسلامية عن كل منقول إلا طريق الجمع بين مقتضى الإبداع الموصول، ومقتضى الكونية المشخّصة، فحينئذ يلزم فلاسفة الإسلام أن يقيموا إنتاجهم الفكري على معطيات المجال التداولي الإسلامي، مجتهدين في استمداد الفلسفات الإسلامية منه، وعرض الإشكالات المنقولة عليه، كما يلزمهم أن يستثمروا في تطلّعهم إضفاء الكونية على أسئلتهم وأدلتهم، خصوصية تعامل هذا المجال التداولي مع العقيدة الدينية والخبر السمعي، وكذا العمل الكسبي واللسان العربي.

فمن دون استثمار الفلاسفة لهذه المقومات الأربعة، فإن جهودهم لتحرير الفلسفة الإسلامية من سلطان المنقول ستذهب سُدىً، وإذا كان هذا حال جهودهم مع استقلال هذه الفلسفة، فما الظن بسعيهم إلى إضفاء الصبغة الإسلامية عليها. ألم يأن للذين أحبوا الفلسفة بقلوب غير قلوبهم أن يتبينوا أن حُبهم لها إن لم يُصب عقولهم بالسُّقم أصابها بالعقم! فمتى، إذن، نفكر بالقلوب التي لنا وليست لغيرنا حتى نرى العقول التي فينا تُبدع من أجلنا، ومن أجل الناس جميعاً، فلسفةً سليمة لا سُقم في أساسها، وفلسفة مُنتجة لا عقم في أفقها!

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الباب الأول

الفلسفة الإسلامية

نشأتها ووظيفتها

obeikan.com

نشأة التفكير الإسلامي وخصوصية العلوم الإسلامية المبكرة

مصطفى غنيمات⁽¹⁾

مقدمة

أسهمت جملة من العوامل في نشوء الحضارة الإسلامية، ومن أهمها: القرآن الكريم. فقبل نزوله كانت العرب قبائل متناحرة، ولم تكن أمة ولا دولة واحدة، وكانت الجزيرة العربية تموج بمختلف المعتقدات؛ سواء ما كان منها محرّفاً من الكتب السماوية السابقة، أو اعتقادات وثنية، أو تأليهاً للكواكب. ولم تكن الدول المتاخمة للجزيرة العربية بأحسن حال على هذا الصعيد.

وإذا كانت الجزيرة العربية قد شهدت جملة من المعارف الطبية والفلكية وغيرها، فإنها لم ترق إلى مستوى العلوم، وكانت الظروف الاجتماعية والسياسية وفساد المعتقدات السائدة داخل الجزيرة العربية وخارجها تُرهِصُ لميلاد عهد جديد في تاريخ الإنسانية، وانقلاب على كل المعتقدات السائدة، خاصة بعد أن بلغت الإنسانية مرحلة الرشد واستقلال الفكر. وكان أن نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ ليكون دستوراً ومنهج حياة للبشرية ورحمة للعالمين، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومن ثم فهو ليس كتاب علم أو فلسفة.

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، أستاذ الفلسفة المشارك في جامعة الإسراء الخاصة-

الأردن. البريد الإلكتروني: m_ghnaimat@yahoo.com

أعلن القرآن الكريم اختتام النبوة، وأنه لن يكون بعد نبي الإسلام نبي آخر، وأن عهد المعجزات والخوارق قد ولى، وتدرج المسلمون في طلب المعرفة، فأقبلوا في صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها، وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية، وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنه في وجه خصومهم، فنشأ علم الفقه وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام، بعيداً عن أي تأثير خارجي في نشأة هذه العلوم.

انكبَّ المسلمون على القرآن تفسيراً وتدبراً وفهماً. وبتأثير القرآن من جهة، وتأثير السنة بوصفها مصدراً ثانياً للتشريع الإسلامي من جهة ثانية، أخذت العلوم الإسلامية النقليّة، تشق طريقها في استقلالية، وخصوصية، من حيث طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية، والنشأة المستقلة المبكرة للعلوم الإسلامية، وفي ما يأتي بيان لذلك:

أولاً: طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية

شهدت الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام طوائف ونحلاً متعددة، وصراعاً عقائدياً. فكان الجدال يدور بين اليهود والنصارى في المسائل الميتافيزيقية: الألوهية، والنبوة، والبعث والآخرة، والملائكة، إلخ.

وقد صوّر القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ الْنَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: 113].

واتجهت الصابئة إلى عبادة الكواكب اعتقاداً منها أنها وسائط ضرورية لمعرفة الله وعبادته. وكان المجوس يؤمنون بالهين: إله النور والخير، وإله الظلام والشر. أما المشركون من العرب فكانوا طوائف متباينة في اعتقاداتهم، فمنهم من اتخذ الأوثان وسائط بين الله والإنسان، وزعموا أنها تقربهم من الله زلفى. ومنهم من أنكر البعث واليوم الآخر، وهو ما بيّنه قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَبَيَّنَّا خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: 78-79].

ومنهم من وقع في الدهرية أو المادية المطلقة، فصاروا يقولون: ﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأنعام: 29]. ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجنّة: 24].

وإزاء هذا الصراع العقائدي الذي كان سائداً داخل الجزيرة العربية وخارجها، اتجه فريق من العرب إلى عقيدة التوحيد. وكان عدم الاستقرار العقائدي يصحبه أيضاً عدم الاستقرار السياسي داخل الجزيرة العربية وخارجها، خاصة عند مشارف الحدود بين الدولتين الكبيرتين؛ فارس والروم، فأضحت الحاجة ضرورية لظهور الإسلام، لا لمصلحة العرب وحدهم، وإنما للناس كافة.

كان نزول القرآن الكريم على محمد ﷺ أهم وأعجب حادث في التاريخ البشري. فلأول مرة -من بين الكتب السماوية الأخرى- يظهر على الأرض كتاب "ذو كلمات وحروف إلهية" لم يكتب سطرّاً من سطره "بشر"، ولم يخط حرفاً من حروفه "إنسان". وأعلن الكتاب الإلهي إعلاناً لا محيص عنه أنه آخر وحي من السماء، وأن رسالة السماء اكتملت به، وأن الدائرة الإلهية التي هبطت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية الأخرى قد أقفلت نهائياً. وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب، وانطلقوا في سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم، ويرسمون لأنفسهم في ضوءه طريقاً جديداً لم يألّفوه من قبل.⁽²⁾

وبتأثير القرآن الكريم والسنة النبوية شهدت الحياة الإسلامية نشأة مبكرة للعلوم الإسلامية. ومن ثم "فالتفكير العربي المتناثر وقتئذٍ والذي لم ينتج من قبل علماً أو فكراً متناسقاً بدأ يتجمع ويتركب، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد."⁽³⁾

كان الخطاب القرآني موجهاً إلى الناس كافة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28].

(2) النشار، علي سامي. نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، الرباط: دار المعرفة الجامعية، ط7، 1977م، ج1، ص31.

(3) المرجع السابق، ج3، ص31.

وكانت دعوة القرآن إلى الإيمان بالله "رب العالمين" الذي خلق السموات والأرض وما بينهما، لا شريك له، "لم يلد ولم يولد" ومن ثم فليس هناك إله للخير وآخر للشر كما كان يعتقد المجوس. وليس هناك إله للجمال وإله للشمس وما إلى ذلك كما كان يعتقد اليونان، وليس هو محرراً أولاً كما اعتقد الفيلسوف اليوناني أرسطو؛ إذ "كان الدين اليوناني في مجموعته ديناً مختلفاً، وأساطير غامضة، وتصورات مريضة." (4)

وعندما ترجمت علوم اليونان إلى اللسان العربي، وانكب علماء العرب والمسلمين على دراستها، نظر هؤلاء العلماء إلى تلك العلوم بحذر شديد، لارتباط العلوم اليونانية بالفلسفة، التي كانت تحوي في طياتها مضامين ميتافيزيقية تختلف في كثير من الأحيان عن ميتافيزيقا القرآن. فالله تعالى من منظور (ميتافيزيقي) قرآني، واحد لا شريك له، خلق الكون من العدم، وهو دائم الاتصال به، وقد أحاط بكل شيء علماً، بينما لا شيء من العدم من منظور ميتافيزيقي يوناني، والإله في نظر أرسطو لا يأبه بهذا الكون ولا يتدخل فيه.

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29].

ويقول تعالى أيضاً: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 59].

ويتجه الخطاب القرآني إلى أهل الكتاب يدعوهم إلى كلمة سواء، إلى عبادة الله وحده وعدم الإشراك به، وألا يتخذ الناس بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، لا نبياً ولا رسولاً، فكلهم لله عبيد، وإنما اصطفاهم الله للتبليغ عنه، لا لمشاركته في الربوبية والألوهية. يقول تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ الْكِتَابِ تَمَآلَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَّيْنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْأَلَا تَعْبُدُ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا تَشْرِكُ بِهِۦ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64].

كانت دعوة القرآن إلى الدخول في طور جديد من حياة الإنسانية، يتسم بتوديع عهد النبوات واستقبال عصر جديد يتطلب قيام كل إنسان باستغلال طاقته

(4) قطب، سيد. في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، ط10، 1982م، مج1، ج3، ص600-601.

الفكرية، وتنظيم حياته الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية تنظيمًا يستند إلى قواعد التشريع الإسلامي ومبادئه؛ إذ "اندفع القرآن الكريم إلى الإنسان يمجده في طوره الأخير، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية. وقد عدّه مسؤولاً عن كل فعل من أفعاله، وعن كل سكتة من سكتاته، فوضع المسؤولية الفردية، سمة الحياة الحديثة، في أقوى أسلوب." (5)

ولعل من أبرز مظاهر الانقلاب الذي أحدثه الإسلام إعلان القرآن صراحة أن قيادة العالم سوف تكون من الآن؛ أي من وقت اكتمال الوحي فصاعداً بيد الإنسان، الذي لم يعد كائناً تحت الحضانة، وأنه أصبح إنساناً راشداً، وعليه الاسترشاد بالمبادئ القرآنية، ثم انطلاقه بعد ذلك معتمداً على نفسه أو عقله في مواجهة خضم الحياة. وهذا هو جوهر فكرة "اختتام النبوة" التي جاء بها الإسلام، ودعا الإنسان عن طريقها إلى تكوين مجتمع إنساني، واستعمار الأرض التي استخلفه الله فيها.

يؤكد الفيلسوف محمد إقبال أن "النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو. إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثته الملك ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأوليين من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة." (6)

ولما كان القرآن قد جاء يخاطب الناس جميعاً "فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية (الشريعة أو الفقه)، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقا)، وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها (الفيزيقا)، وأن يضع قواعد السلوك الإنساني (الأخلاق)، وألا يترك

(5) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 33.

(6) إقبال، محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 2، 1968م، ص 144.

جانباً من جوانب الفكر والعمل أو الدين والشرعية إلا وأن يملأ الفجوة، وأن يضع الصورة الكاملة.⁽⁷⁾

ولقد كانت تلك القواعد والمبادئ القرآنية في العقيدة والتشريع اللبنة الأساسية في انطلاقة التفكير الإسلامي، ومن ثم النشأة المبكرة للعلوم الإسلامية. وجاء هذا التفكير ليجيب عن الأسئلة التي طرحتها الفلسفة التقليدية من جهة، وعن كثير من الأسئلة المتعلقة بالمسائل الفيزيائية من جهة أخرى.

ثانياً: الفلسفة اليونانية وإجاباتها عن الأسئلة الفلسفية

إن الفلسفة القديمة بإجماع معظم مؤرخيها قد بدأت مع اليونان. وكان التفكير الفلسفي في العصور القديمة يتمحور حول نوعين من المشكلات في إطار منهجية واحدة، وهي التأمل العقلي الخالص. فأحياناً يتناول مشكلات ميتافيزيقية لا تقع في دائرة الحس، ولا تخضع لسلطة الحواس، مثل المسائل أو القضايا المتعلقة بالألوهية وخلق الكون أو الوجود والنفس، والحياة الأخرى، وأحياناً أخرى يتناول مشكلات أو ظواهر طبيعية وبكيفية كلية، لكنها ظلت تحمل مضامين ميتافيزيقية.

بدأت الفلسفة مع اليونان في مراحلها الأولى عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل في حوالي القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، ففيهما انبثق النظر الفلسفي من الشعر الحكيم، وأشعار هوميروس (الإلياذة والأوديسة) بكيفية خاصة، ومن الخيال الأسطوري، فورث الفلاسفة صانعي الخرافة من شعراء الملاحم، الذين كان سبيلهم إلى دفع أية مشكلة تعترض خيالهم أن يخترعوا لها إلهاً، أو أن يفسروا حدوثها بتاريخ الآلهة وحياتها ومغامراتها.⁽⁸⁾

تحدثنا قصائد هوميروس في القرن التاسع قبل الميلاد عن آلهة اليونان، التي جعلوا لها صوراً بشرية، ولها العواطف البشرية نفسها، وأن زيوس Zeus أبو الآلهة والبشر على السواء، وأن القوة التي تحرك الجسد وهي الروح أو القلب

(7) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 31-32.

(8) العوا، عادل. التجربة الفلسفية، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ط 2، 1964م، ج 1، ص 29.

تنحلّ بالموت، فلا يبقى إلا الجسد، وتذهب الروح إلى ما دعاه هوميروس بـ"المحيط الكبير" الذي تقوم فيه، وهو مدينة الموتى، وتفقد الروح كل صلة بالعالم الأول.⁽⁹⁾

اتجهت الفلسفة اليونانية في مرحلة نشوئها صوب الكون، الذي أدهش الفلاسفة. فكان السؤال الكبير الذي طرحه الفلاسفة في تلك المرحلة، ما أنت أيها الكون؟ ما أصلك؟ وما مصيرك؟ وقد كان الشغل الشاغل للفلاسفة في أول الأمر "هو إرجاع شتات الظواهر الطبيعية إلى مبدأ واحد أو بضعة مبادئ يمكن انطلاقاً منها فهم وتفسير ما يجري في هذا العالم الطبيعي الذي يعتبر الإنسان جزءاً منه، بجسمه على الأقل".⁽¹⁰⁾ ولقد أطلق على الفلسفة في تلك المرحلة الفلسفة الكونية أو الطبيعية. فذا طاليس - أول فلاسفة اليونان - يرى أن الماء أصل الكون، فقال: "النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، فالرطوبة مبدأ الحياة. ومبدأ الرطوبة الماء. فما منه يغتذي الشيء يتكون بالضرورة منه".⁽¹¹⁾ وكان هناك من قال إن التراب أصل الكون "باعتبار أن ما من شيء في الطبيعة إلا ويتحول إلى تراب".⁽¹²⁾ وهناك من قال بأن الهواء أصل الكون أو الوجود وجوهره، وآخرون قالوا بأن النار أصل الكون.⁽¹³⁾

واستقر الأمر الأخير على "اعتبار العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، مكونات لجميع الأجسام على الأرض، بما في ذلك الإنسان".⁽¹⁴⁾

وإلى جانب المدرسة الطبيعية "التي كانت من أولى المدارس الفلسفية في اليونان، إن لم تكن هي الأولى على الإطلاق، قامت نظريات أخرى قال بعضها: ليس هناك مبدأ ثابت يمكن إرجاع كل شيء إليه، لا العناصر الأربعة ولا غيرها،

(9) الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م، ج4، ص258.

(10) المرجع السابق، ج4، ص258.

(11) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج1، ص34.

(12) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ج4، ص258.

(13) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج1، ص35، 39.

(14) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ج4، ص258.

لأن الحقيقة الوحيدة التي يكشف عنها هذا الكون هي أنه في تغير دائم، فالتغير هو المبدأ. وقال آخرون بآراء مخالفة بل ومناقضة لهذه." (15)

وظهرت نظرية فلسفية يونانية تقول بأنه ليست هناك حقيقة ثابتة يمكن عدّها أصلاً للكون، فإن الحقيقة هي كما تبدو لي وهي أيضاً كما تبدو لك، ومن ثم فالإنسان الفرد هو الذي يضيف على الأشياء في هذا العالم "ما يعتبره فيها حقائق ثابتة، وهي في الحقيقة غير ثابتة." (16) فالإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد منها وما لا يوجد، وهو مقياس الخير والشر. إنها النزعة السفسطائية (17) التي جاء أسلوبها يستند إلى المبدأ القائل "الغاية تبرر الوسيلة".

برع السفسطائيون -المغالطون- في الجدل والخطابة، وكانوا يعلمون الناس ذلك، "ويفأخرون بقدرتهم على تأييد القضية وعكسها، والقول وضده على السواء." (18) ولم يكن السفسطائيون يهدفون إلى بلوغ الحقيقة، وإنما استهدفوا النجاح في الجدل والخطابة، ومن ثم انتهوا إلى أنه "لا يوجد علم بل توجد آراء، ولا وجود لحقيقة، بل توجد أشياء تظهر بمظهر الحقيقة وحسب، وكل اعتقاد نسبي، يستوي في ذلك نسبية المعرفة ونسبية الأخلاق." (19) فالعدل خير بالنسبة إلى الحاكم والمحكوم له، وشر بالنسبة إلى المحكوم عليه. وهكذا "وبدلاً من الأخلاق التي كانت تربط السعادة برضا الآلهة الذين كانوا يتصرفون كال بشر في "عالم آخر"، أصبحت الأخلاق مرتبطة بالنجاح والمنفعة في هذا العالم... نجاح الفرد ومنفعة الفرد." (20)

وجاء سقراط وتخلّى "عن فكرة أن الإنسان مقياس كل شيء، وحاول عن طريق الحوار السقراطي أن يثبت أن وراء النسبية -التي تسوّغ ادعاء أن الإنسان مقياس كل شيء- أشياء ثابتة... اهتم سقراط بإثبات أن هناك وراء الحس أموراً

(15) المرجع السابق، ج4، ص258.

(16) المرجع السابق، ج4، ص259.

(17) السفسطة: مجادلات قائمة على حجج براءة تجسد مغالطات خداعة. [المحررون]

(18) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج1، ص47.

(19) المرجع السابق، ج1، ص48-49.

(20) المرجع السابق، ج4، ص259.

ثابتة أو ماهيات، هي القيم. فالخير خير في كل زمان وفي كل مكان ولدى جميع الناس، والشر كذلك.⁽²¹⁾ فالمعرفة في نظر سقراط هي الفضيلة ذاتها؛ إنها الخير ذاته، وبمعرفة الخير والأفضل، سيعرف الإنسان الشر والقيح ويتجنبهما، وتلك هي السعادة؛ سعادة الإنسان الفرد. ومن هنا يؤكد سقراط أن "من يعرف الخير لا بد أن يفعله، ومن يعرف الشر لا بد أن يتجنبه."⁽²²⁾ ومن ثم فالفضيلة علم والرديلة جهل. وهدف العلم الوصول إلى الحقيقة، وهي الفضيلة، وهي الخير بالذات. فالميل إلى الخير فطري في الإنسان، بمعنى أن نفسه هي التي تدفعه إلى فعل الخير. ولمعرفة الخير يجب معرفة النفس، ومن هنا اتخذ سقراط شعاراً لفلسفته "اعرف نفسك بنفسك"، وبذلك وجه سقراط الفلسفة نحو الإنسان بعد أن كانت تتمحور حول الكون والطبيعة، الشيء الذي جعل "شيثرون" يقول إن سقراط "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض."⁽²³⁾

وإذا كان السفسطائيون قد تفاخروا بأنهم أوجدوا جواباً لكل سؤال بإنكارهم العلم، فإن سقراط جاء يقول: "كل ما أعلم هو أنني لا أعلم شيئاً،"⁽²⁴⁾ الأمر الذي يعني أن شعور الإنسان بالجهل يُعدُّ لديه دافعاً يحركه نحو طلب المعرفة أو الحقيقة.

أما الفيلسوف أفلاطون، تلميذ سقراط، فقد رأى أن ما يصدق عليه قول السفسطائيين "الإنسان مقياس كل شيء" هو فعلاً هذا العالم الحسي المتغير الذي يطبعه التعدد. ولكن وراء هذه الأشياء المتغيرة المتعددة هناك النماذج الثابتة أو "المثل" التي تمثل حقائق الأشياء، التي تعمر العالم المعقول؛ عالم المفاهيم المجردة.⁽²⁵⁾ ولقد جاءت آراء أفلاطون السياسية والاجتماعية والأخلاقية قائمة على مذهبه الفلسفي الذي يستند إلى نظرية المثل. فهو يميز بين عالمين: العالم المحسوس، وهو العالم الذي يعتريه التبدل والتغير، ونعيش فيه بحواسنا، وهو

(21) المرجع السابق، ج4، ص259.

(22) المرجع السابق، ج4، ص260.

(23) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج1، ص54.

(24) المرجع السابق، ج1، ص54.

(25) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ج4، ص260-261.

وَهُمْ وسراب لا حقيقة له. والعالم المعقول وهو عالم المُثل الأزلية الأبدية الخالدة والثابتة، إنه عالم الحقائق المطلقة الذي تعمّره المعاني الكلية وعلى رأسها مثال الخير.⁽²⁶⁾

والمعرفة في نظر أفلاطون تنقسم إلى المعرفة الحسية، وهي مباشرة كإدراكنا الأشجار ذاتها، والمعرفة غير المباشرة التي تقوم على الظن والتخمين، وموضوعها الرؤى والأخيلة كإدراكنا خيالات الأشجار في الماء. ثم المعرفة العقلية وهي العلم. وهذه المعرفة إما مباشرة حدسية، وهي المعرفة الفلسفية، أو غير مباشرة؛ أي استدلالية وهي المعرفة الرياضية.⁽²⁷⁾

وكما ميز أفلاطون بين عالمين "يميز النفس الإنسانية من البدن. فلإنسان نفس كانت تسكن العالم المعقول قبل اتصالها بالجسم، لذلك كانت رؤية الأشياء المحسوسة تثير فيها ذكريات غافية، وهذا ما يدعوه أفلاطون بـ"التذكر". وعلى دراسة أفلاطون للنفس الإنسانية وقواها تقوم آراؤه في الأخلاق، وإلى هذه الآراء تستند فلسفته الاجتماعية."⁽²⁸⁾ إذن، كان مبحث الوجود هو الموضوع الأساسي الوحيد للفلسفة التقليدية قبل إضافة مبحثي المعرفة والقيم. والبحث في الوجود من حيث هو موجود يقتضي البحث في معنى الوجود وعلته وغايته ومصيره. ولقد تعددت الإجابات الفلسفية وتباينت حول المسائل الميتافيزيقية، بل إنها تباينت في إجابات الفلاسفة المتعلقة بالقضايا الفيزيقية والاجتماعية والأخلاقية.

يميز أرسطو بين معنيين للفلسفة؛ الفلسفة بمعناها الخاص وهي الفلسفة الأولى الميتافيزيقا، والفلسفة بمعناها العام التي تتناول موضوعاتها الطبيعة والمجتمع والسياسة والأخلاق. أما الفلسفة الأولى فموضوعها معرفة الوجود بما هو موجود، أي العلم بالأسباب والعلل والمبادئ الأولى للوجود.⁽²⁹⁾ ويرى

(26) اليافى، عبد الكريم. تمهيد في علم الاجتماع، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ط4، 1964م، ص30-31.

(27) المرجع السابق، ص31.

(28) المرجع السابق، ص33.

(29) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج1، ص63.

أرسطو أن أقدم أشكال الوجود هي الهيولى أو المادة الأولى، وهي أزلية، وقد كانت فوضى لا صورة خاصة لها، ثم أخذت تتطور فتنوعت وبدأت تظهر فيها صور بدائية، ثم نشأت العناصر الأربعة، ثم تطورت المادة وتلبست صوراً مختلفة، فنشأت الأجسام، وأصبح كل منها متحيزاً في مكان خاص ومتميزاً عن غيره.⁽³⁰⁾

ثالثاً: الوحي (القرآن والسنة) مصدراً للإجابات الفلسفية في الفكر الإسلامي

ما من شك في أن التفكير الإسلامي يستند أساساً إلى القرآن والسنة، ومن ثم فإن العلوم الإسلامية المبكرة ستمحور حول هذين الأصلين أو المصدرين. لم يكن القرآن الكريم لدى الصحابة كتابَ مواظب أخلاقية وحسب، أو تاريخاً أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما كان دستوراً ومنهج حياة للبشرية، وكتاب "ميتافيزيقا" وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي وضع الخطوط الرئيسة للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فناءه.⁽³¹⁾ وكان لا بدّ للمؤمنين بهذا القرآن "أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع."⁽³²⁾

وإلى جانب القرآن وجدت السنة، وهي ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وقصد به التشريع ووجوب الالتزام به. والتمس المسلمون في هذا الأصل "مادة فكرهم وعملهم. وسار الأصلاّن متعاونين يرسمان الحياة الجديدة ويرسخانها في جميع قواعدها."⁽³³⁾

ولقد جاء القرآن مشتملاً على "إشارات" أو "فتات علمية"، وهي حقائق مطلقة لم يتوصل العلم إلى بعضها إلا حديثاً. وقد وجه القرآن العقل إلى ارتيادها،

(30) غنيمات، مصطفى. الحضارة والفكر العالمي، عمان: دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، 2005م، ص 169-171.

(31) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 32.

(32) المرجع السابق، ج 1، ص 32.

(33) المرجع السابق، ج 1، ص 32.

ومن ثم "اندفع العقل في نطاقها فأبدع "العلم" وأقام "الحياة".⁽³⁴⁾ وهذا لا يعني أن القرآن كتاب علم أو نظريات في العلم، لأن الحقائق العلمية التي يكتشفها العلماء توصف من منظور إبستمولوجي⁽³⁵⁾ بأنها حقائق نسبية لا مطلقة. يقول الله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُتَوَقِّينَ ۝٢٠ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 20-21].

فالقرآن الكريم ليس كتاب نظريات علمية أو نفسية، لكنه يحوي التوجيهات الكاملة الكافية، ويثير الطاقة الإنسانية لإنشاء هذه النظريات. إنه كتاب تربية وتوجيه "وفي سبيل هذا التوجيه يكشف الإنسان عن بعض أسرار نفسه وأسرار الكون من حوله، ويدعوه إلى دراسة هذه وتلك، ليعرف ويتعلم، ومن ثم يتجه الاتجاه الصحيح في هذه الحياة. إنه منهج التربية العقلية الذي يوجه العقل إلى اكتشاف أسرار الكون والاستفادة منها في جميع مناحي الحياة."⁽³⁶⁾

والقرآن يحث على إعمال العقل واكتساب المعارف المتعلقة بمختلف جوانب الوجود. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9]. فالإنسان يولد ولا يعلم شيئاً، لكن الله وهبه أدوات المعرفة من سمع وبصر وفؤاد، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. وبذلك يكتسب الإنسان المعارف بثلاث طرق: التعليم بالوحي؛ على لسان الرسل، والحواس، والعقل بالتفكير والاستقراء.⁽³⁷⁾

والقرآن ينهى المؤمنين عن الإكثار من الظن؛ لأن بعض الظن إثم، ولأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وفي ذلك توجيه ودعوة إلى تبني المعارف بعد الثبوت من صحتها ويقينيتها. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ

(34) المرجع السابق، ج 1، ص 32.

(35) الإبستمولوجيا: هي نظرية المعرفة أو فلسفة العلم، وهي قدرة الإنسان على معرفة الواقع، ومصادر المعرفة، ومناهجها الحقيقية، ووسائل بلوغها. [المحروون]

(36) قطب، دراسات في النفس الإنسانية، الكويت: دار القلم، ص 8.

(37) فروخ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت: دار العلم للملايين، ط 4، 1983م، ص 181.

أَلْظَنَ إِنَّمَا ﴿ [الحجرات: 12]. ويقول سبحانه: ﴿ وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ [يونس: 36]

والقرآن في دعوته إلى طلب المعرفة يطلب الاحتكام إلى الحجة والبرهان واستخدام الحوار المنهجي المثمر، والتزام أصوله الفكرية والأخلاقية. ويطلق على هذا الحوار "الجدال بالتي هي أحسن". فيقول تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النمل: 125]. كما يشير القرآن طاقة العقل الإنساني ويوجهه إلى مشاهدة مختلف ظواهر هذا الكون، وإدراكها، فيقول الله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَاهُ مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [الأنبياء: 30]. ويقول تعالى أيضاً: ﴿ سَرَّيْهِمْ ءَابِتَنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت: 53]. ويلفت القرآن الأنظار إلى ما في هذا الكون من نظام وتوازن وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: 49].

وإذا كانت الفلسفة بمعناها اللغوي التقليدي تعني طلب الحكمة ومحبتها، وأن الحكمة هي المعرفة الشمولية المتعلقة بالإنسان والكون والحياة، وأن غايتها الوصول إلى الحقيقة، فإن التفكير الإسلامي المستند إلى القرآن والسنة قد "التزم بالتوجيهات الإلهية المتعلقة بالبحث عن المعارف اليقينية من جهة، والوقوف عند الإجابات أو الحقائق القرآنية المطلقة المتعلقة بالإنسان والكون والحياة والإيمان بها من جهة ثانية. يقول الرسول ﷺ: "الحكمة ضالة المؤمن". فقد التزم التفكير الإسلامي بالحقائق القرآنية المتعلقة بالإجابة عن الأسئلة التالية: ما الإنسان؟ وما وظيفته؟ ما دوره في هذه الحياة؟ ما حدود علمه؟" (38)

والإنسان من منظور قرآني قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله. يقول تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سٰٓجِدِينَ ﴾ [ص: 71-72]. والإنسان مستخلف في الأرض، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: 30].

ولقد زود الله الإنسان بالأدوات التي تساعده على النهوض بمهمة الخلافة.

(38) قطب، محمد. دراسات في النفس الإنسانية، مرجع سابق، ص 11.

والخلافة عن الله في هذه الأرض "معناها الإنشاء والابتكار والتعمير والتبديل والتغيير. وكلها من عمل الله الذي أعطى قبسة للخليفة الذي استخلفه فيها، وزوده كذلك بالإمكانات. والإمكانية الكبرى هي المعرفة.. هي العلم."⁽³⁹⁾

وقد جاء خلق الإنسان في أحسن تقويم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]. والإنسان لم يخلق عبثاً استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]. فالإنسان مخلوق لغاية وهي العبادة. يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

ولقد أودع الله في الإنسان القدرة على المعرفة والارتقاء بها، لكن هذه القدرة محدودة، فمجال العلوم الإنسانية والطبيعية هي بمثابة بحر لا ساحل له، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]. ويقول بعض العلماء: لو كنا نطلب العلم لنبلغ غايته لكنا قد بدأنا العلم بالنقيصة، ولكننا نطلبه لننقص في كل يوم من الجهل، ونزداد في كل يوم من العلم.⁽⁴⁰⁾

والإنسان مخلوق ضعيف. يقول الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]. إنه مخلوق يشتمل على نقطة ضعف وهي حبه للشهوات ونسيان العهد والهدى والكفر بآيات الله، لكنه مزود بالقدرة على الإفاقة من هذا الضعف بالتوجه إلى الله، ومن ثم فهذا الضعف ليس أبدياً، فهو يملك أن يفيق من زلته. يقول الله تعالى: ﴿فَلَنَلْقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ فَلَبَّابٌ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 37]. إنه مخلوق ذو طبيعة مزدوجة، فهو يملك القدرة على الارتفاع إلى أقصى مدى، والقدرة على الهبوط إلى الحضيض.⁽⁴¹⁾ يقول تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: 7-10]. ويقول تعالى أيضاً: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: 10].

وإذا كانت الفلسفة التقليدية - خاصة عند فلاسفة الطبيعة الذين أدهشهم الكون فتساءلوا عن أصله ومصيره - قد تمحورت حول الكون أو الوجود

(39) المرجع السابق، ص 30.

(40) السيد، عزمي طه وآخرون. الثقافة الإسلامية: مفهومها، مصادرها، خصائصها، مجالاتها، عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع، ط2، 1997م، ص 174.

(41) قطب، دراسات في النفس الإنسانية، مرجع سابق، ص 33-34.

والمعرفة والقيم، فالتفكير الإسلامي قد جاء ليستجيب للوحي الإلهي المتعلق بتلك القضايا الميتافيزيقية. فالكون بسماواته السبع وأراضيه ليس أزلياً وليس أبدياً، خلقه الله من العدم، وسخره لهذا الإنسان الذي استخلفه في هذه الأرض واستعمره فيها. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾ [يونس: 3]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]. وقوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُكُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الكهف: 51]. والكون بسماواته وأراضيه سخره الله لهذا الإنسان. فيقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [لقمان: 20]. والله تعالى هو الأعلم بحقيقة الإنسان، فيقول تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14]. وإذا كان الإله في نظر أرسطو المحرك الأول الذي لا يتحرك، ولا يأبه بهذا الكون، فإن التفكير الإسلامي قد جاء ليستجيب للدعاء الرباني القائل: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [يونس: 61].

إذن، هناك حقائق توقيفية اشتمل عليها القرآن الكريم، وهي "التي لا مجال للعقل أن يرتادها." (42) وإذا حاول العقل الإنساني بحثها أو ارتيادها فإنه -لا محالة- سيقع في التناقضات ولن يصل إلى الحقيقة؛ لأنها خارج نطاق هذا العقل وطاقته. ومن هنا فقد كان على التفكير الإسلامي في مرحلة نشوئه المبكرة أن يقف عندها مسلماً بها فلا يتجاوزها. فمما يروى في ذلك أن مالك بن أنس -رضي الله عنه- سئل عن كيفية استواء الرحمن على العرش، فأطرق برأسه ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. (43)

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الفيلسوف الألماني "كانط" المتوفى عام 1804م قد وضع حدوداً للعقل على صعيد معرفته اليقينية. فقد كان أحد محاور فلسفته السؤال الآتي: ماذا يمكنني أن أعرف؟. والإجابة عن هذا السؤال تتعلق

(42) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 32.

(43) أمين، أحمد. ضحى الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1936م، ج 3، ص 15.

بالمدى الذي يمكن أن نحصل فيه على معارف يقينية ثابتة، بالإضافة إلى ما لدينا من وسائل الاطلاع والبرهان. ومن ثم يقرر هذا الفيلسوف أن للعقل حدوداً في معرفته اليقينية، وهذه الحدود هي ظواهر الأشياء التي تمدنا الحواس بالمدرجات الحسية عنها. أما الأشياء في ذاتها فلا سبيل للوصول إلى معارف يقينية عنها. "فالعقل الإنساني عقل متناه محدود الطاقة، لا يمكنه أن يعرف من الموضوعات إلا ما كان داخلًا في إطار العيان الحسي." (44) كما يؤكد أن مبحث الوجود؛ الأنطولوجيا (45) ميدان مغلق أمام العقل الإنساني إلى الأبد، وأنا "لا نستطيع أبداً أن نعرف الأشياء في ذاتها." (46) يقول كانط: "شئان يملآن الروح والقلب إعجاباً وإجلالاً، يتجددان وينموان كلما أمعنا فيهما النظر والفكر، السماء ذات النجوم فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في أعماق نفسي." (47) وهكذا يؤكد كانط أن العقل حين يبحث في القضايا أو المسائل الميتافيزيقية فإنه سيقع في التناقضات، وما على الإنسان إلا أن يصدق ويؤمن بما ورد في ذلك من أفكار أو حقائق في الدين السماوي. (48)

وما من شك في أن "محاولة إدراك ما وراء الواقع (القضايا الغيبية) بالعقل المحدود الطاقة بحدود هذه الأرض والحياة عليها محاولة فاشلة أولاً، ومحاولة عبثية أخيراً؛ فاشلة لأنها تستخدم أداة لم تخلق لرصد هذا المجال؛ وعابثة لأنها تبذل طاقة العقل التي لم تخلق لمثل هذا المجال. ومتى سلم العقل بالبدئية العقلية الأولى، وهي أن المحدود لا يدرك المطلق، لزمه - احتراماً لمنطقه ذاته - أن يسلم بأن إدراكه للمطلق مستحيل. وأن عليه أن يكل الغيب إلى طاقة أخرى غير طاقة العقل، وأن يتلقى العلم في شأنه من العليم الخبير الذي يحيط بالظاهر والباطن، والغيب والشهادة." (49)

(44) كانط، إمانويل. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه: عبد الغفار مكاي، وراجع الترجمة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 47.

(45) الأنطولوجيا: نظرية الوجود بشكل عام. [المحررون]

(46) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 112.

(47) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج 1، ص 336.

(48) السيد، الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 364.

(49) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، مج 1، ص 42-43.

واستجاب التفكير الإسلامي للوحي الإلهي في هذا الشأن ولمنطق العقل ذاته، مؤمناً ومذعناً للتوجيهات والأوامر الإلهية. ولقد أعلمنا الله تعالى من الغيب بالقدر الذي نحتاجه في حياتنا، وبالقدر الذي يمكننا إدراكه وفهمه والاستفادة منه.⁽⁵⁰⁾ وفي ذلك احترام للعقل البشري حتى لا يقع في التناقضات، إذا ما حاول ارتياد هذا الميدان الميتافيزيقي، بحثاً عن الحقائق المتعلقة به. وصدق الله العظيم القائل: ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

يتعلق الأمر، إذن، بالحقائق التوقيفية أو القضايا الميتافيزيقية المتعلقة بالوجود من حيث هو وجود، والله من حيث هو إله. فقد أعلن القرآن وحدانية الله وفاعليته، مقابلاً لكل تفكير ميتافيزيقي عن فكرة الله، ومنكراً لتصوير فكرة الله عند اليونان، سواء أكان صانعاً أم محركاً أولاً، إلخ. كما أعلن القرآن فكرة الخلق. فالله تعالى هو الخالق، وأنه خلق الكون من العدم أو من اللاشيء، وبذلك أنكر فكرة أزلية المادة. فالكون له بداية وله نهاية. كما أعلن القرآن بدء الزمان ونهايته. وبهذا أنكر سمردية المادة وعدم فناؤها. ومن ثم فالقرآن الكريم "لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شُغِلَ به العقل الإنساني دون أن يبحث فيه، وأن يضع أصوله العامة."⁽⁵¹⁾

رابعاً: النشأة المستقلة المبكرة للعلوم الإسلامية وخصوصيتها

كان القرآن أولاً هو الذي حقق التأثير الأعظم في نشوء العلوم الإسلامية المبكرة في العصور الإسلامية. وقد امتدت آفاق الدراسات القرآنية وأثرت -ولا تزال تؤثر- في مختلف مناحي الفكر الإسلامي "فما من تيار فكري في تاريخ حضارتنا إلا وقد برز فيه جانب من جوانب الموضوعات القرآنية التي قامت حولها المدارس والمذاهب والآراء. وتلا الاهتمام بالحديث والسنة الاهتمام بالقرآن، فنشأت علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة تلبية لحاجة الفكر العربي المسلم إلى تفهم العقيدة وتنظيم التشريع."⁽⁵²⁾

(50) السيد، الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 365.

(51) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 32.

(52) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج 1، ص 106.

وهكذا نجد أنه من "النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ علم الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق. ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة، إلخ. وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوءه.⁽⁵³⁾ وسيحاول هذا المبحث التركيز على العلوم العقلية خاصة، لما لها من خصوصية وارتباط عميق بالتفكير الإسلامي، والرؤية الإسلامية، والنص الديني.

1 - علم التفسير

لما كان القرآن عند نزوله محور اهتمامات المسلمين فقد اتجهوا إليه يقرأونه ويتدبرونه؛ لغوياً، وبلاغياً، وتاريخياً، واجتماعياً، واقتصادياً...، ولمعرفة الأحكام الشرعية الواردة فيه لغايات تطبيقها، فاستلزم ذلك تفسير القرآن، ومن ثم نشأ علم التفسير؛ إذ دعا إليه عاملان أساسيان، هما:

أ - شرح المضمون الديني للنص اللغوي. فقد حمل القرآن الكريم اللغة العربية مضامين جديدة لم تكن تحملها من قبل، سواء على مستوى الشريعة أو السلوك العملي.

ب - دخول جماعات غير عربية في الإسلام، تجهل اللغة العربية، حتى وإن تعلمتها فإنها تظل بحاجة إلى من يفسر لها لغة القرآن وشرح ما تحمله آياته من مضامين. فكيف كان يمارس هذا التفسير؟

كان من الضروري أن يتناول التفسير في آن واحد اللفظ والمضمون الديني للآيات القرآنية؛ أي لا بدّ من معرفة المعنى اللغوي أولاً، وهذا ما كانت تحتاج إليه القبائل العربية، وكل من دخل الإسلام من غير العرب. كما كان من الضروري شرح المضمون الديني للغة القرآن؛ إذ إن مضمون الآيات القرآنية كان يرتبط -في الغالب- بالظروف التي نزلت فيها الآيات؛ أي بأسباب النزول. فكانت الآية

(53) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص227.

القرآنية تجيب عن سؤال أو عن وضعية، أو ترد على اعتراض من المشركين، أو تُثبت حكماً... الأمر الذي يعني أن فهم كثير من الآيات القرآنية كان يتوقف على إيضاح المناسبات التي نزلت فيها الآيات.

وتطلب الأمر كذلك البحث في الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم؛ أي إن هناك آيات جاءت تقرر حكماً معيناً، وأخرى تقرر حكماً يختلف عما تقررهُ الأولى، فالثانية ناسخة لما تقررهُ الأولى. ومعرفة الناسخ والمنسوخ أمر ضروري لإقرار الأحكام، فتطلب ذلك معرفة السابق واللاحق من الآيات القرآنية.

ومثل ذلك نشوء علم المحكم والمتشابه، ففي القرآن الكريم آيات محكمات وأخر متشابهات استناداً إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7].

وهنا يتفاوت الناس في استقبال هذه الآيات. فأما الذين في قلوبهم زيغ وانحراف -ميل عن الهدى إلى الضلال- فيتركون الأصول الواضحة التي تستند إليها العقيدة والشرعية، ويتبعون المتشابه منه؛ لأنهم يجدون فيه مجالاً لإيقاع الفتنة بتأويلاتهم المزلة للعقيدة، فيوهمون أتباعهم بأنهم يبتغون تفسير كلام الله، ولا يعلم تفسير المتشابه ومعناه الحقيقي إلا الله. لكن الراسخين في العلم الذين بلغ من علمهم أن يعرفوا مجال العقل وطبيعة التفكير البشري، وحدود المجال الذي يملك العمل فيه بوسائله الممنوحة له، يؤمنون بكل من المحكم والمتشابه لأنه كلام الله.⁽⁵⁴⁾ أما الأصول الدقيقة للعقيدة والشرعية فهي "مفهومة المدلولات قاطعة الدلالة، مدركة المقاصد - وهي أصل هذا الكتاب، وأما السمعيات والغيبات - ومنها نشأة عيسى عليه السلام ومولده - فقد جاءت للوقوف عند مدلولاتها القرية والتصديق بها لأنها صادرة من هذا المصدر "الحق" ويصعب إدراك ماهياتها وكيفياتها، لأنها بطبيعتها فوق وسائل الإدراك الإنساني المحدود."⁽⁵⁵⁾

(54) المرجع السابق، ج1، ص227.

(55) قطب، سيد. في ظلال القرآن، مرجع سابق، مج1، ج3، ص543.

لقد فرضت المعطيات السابقة قيام علم التفسير منذ العصر الإسلامي الأول. وقد تطلب ذلك الرجوع إلى عهد النبي ﷺ والصحابة الذين عاشوا فترة الوحي، والذين يعرفون مناسبات نزول الآيات القرآنية، والناسخ والمنسوخ منها، والآيات المحكمات والآيات المتشابهات.

وكان من الضروري ظهور طريقة في التفسير تعتمد الرواية؛ أي ما قيل في آية أو موضوع معين زمان النبي ﷺ، وما رواه الصحابة عنه فيما بعد. لكن ذلك لم يكن ليغني عن استعمال العقل لفهم المضمون الديني للآيات. ومن هنا فقد كان الاجتهاد ضرورياً. ومن المفسرين مَنْ غلب الجانب الأول: الرواية، وهم في الغالب ممن كانوا يسكنون المدينة؛ إذ كان يسهل عليهم الرجوع إلى ما قاله النبي ﷺ وما أقره الصحابة لوجودهم هناك. أما من غلبوا الرأي: استعمال العقل، فقد كانوا يقطنون المراكز الإسلامية الحضارية بصفة خاصة؛ إذ قلَّ فيها وجود الصحابة، الذين يمكن أن ينقل عنهم المعنى الذي أعطي للآية، وكان هؤلاء -أصحاب الرأي- يوجدون في العراق.⁽⁵⁶⁾

2 - علم القراءات

وإلى جانب علم التفسير نشأ علم القراءات لضبط القراءات الصحيحة التي قرئ بها القرآن زمن النبي ﷺ. أما الدافع إلى نشأة هذا العلم فهو "أن القرآن وإن نزل بلغة قريش فقد استعمل صياغات لغوية مما تستعمله قبائل أخرى. ومعلوم أن اللغة الواحدة تختلف من منطقة إلى أخرى في الشعب الواحد. ولقد كان هذا الاختلاف أكبر وأوسع بالنسبة للقبائل العربية التي كان لكل منها لهجة خاصة تختلف عن اللهجات الأخرى، فكان لا بد من ضبط هذه القراءات التي حصرت في سبع قراءات. وهناك من رفع عددها إلى عشر قراءات."⁽⁵⁷⁾

ومع كون علم القراءات قد ساعد المفسرين على فهم النص القرآني، وحصر

(56) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة، بيروت: دار الرائد العربي، ط5، 1982م، ص446-447.

(57) الجابري، محمد عابد. محاضرة أقيمت على طلبة الماجستير، الرباط: جامعة محمد الخامس، 1978م. انظر أيضاً:

- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص437.

المدلولات التي يمكن أن يتضمنها، إلا أن التفسير ظل دوماً أمراً ليس سهلاً، حتى عندما يتعلق الأمر باعتماد الرواية في التفسير، كان لا بدّ من الاجتهاد. كما أن القرآن له طابعه الخاص، فتراكيبه وبلاغته، وسحر جمال صياغة آياته، إلخ، كل ذلك يجعل من التفسير على أساس الاجتهاد عملية صعبة أيضاً، "خاصة والجملة القرآنية غالباً ما تستعصي على التقنين، فهي جملة مفتوحة تقبل عدة تقسيمات، وتحتمل وضع الفواصل بشكل مختلف بين أجزائها." (58)

3 - علم اللغة

وتطلّب تفسير القرآن الكريم الاهتمام باللغة، فظهر فريق من العلماء تركزت اهتماماتهم حول جمع مفردات اللغة العربية، وحصر الألفاظ الدخيلة عليها من لغات أخرى. فلما اتسعت الفتوحات الإسلامية واختلط العرب بالأعاجم "ورأوا اختلاف الآراء وانتشار المذاهب، وتطرق الفساد إلى اللغة، آل الأمر إلى التدوين والتحصين عملاً بقول النبي ﷺ: "العلم صيد والكتابة قيد، قيدوا رحمكم الله علومكم بالكتابة." (59) ومعلوم أن اللغة هي أولى الوسائل لفهم القرآن الكريم.

وقد انطلقت عملية جمع اللغة العربية في عصر التدوين، بعد أن بدأ اللحن يتفشى فيها، فساعد ذلك على استمرار التعامل مع القرآن بكيفية مباشرة فهماً وتفسيراً. ولما كان الاختلاط الذي حصل في الحواضر سبباً للحن فقد كان طبيعياً أن تطلب اللغة الصحيحة في البوادي، ومن القبائل التي ظلت منعزلة ومحافظة على الفطرة والسليقة وسلامة النطق. (60)

وكان ابتداء المسلمين بالتصنيف والتدوين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وحينما ابتدأ المسلمون في تدوين اللغة وتقييد شواردها، وضبط أوابدها، في الأمصار التي نشأ العلماء بها؛ البصرة والكوفة والحيرة، ثم بعد ذلك بغداد، وغيرها من الأمصار، فكانت هذه الأمصار مقراً للعلماء الذين اشتغلوا

(58) الجابري، محاضرة، مرجع سابق.

(59) عيسى، أحمد. تاريخ النبات عند العرب، مصر: مطبعة الاعتماد، 1944م، ص 8.

(60) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991م، ص 153.

بالتقييد والتعليم من جهة، ومهبطاً لفصحاء الأعراب الوافدين عليها من البادية حاملين إلى سكان الأمصار صحيح اللغة وفصيحتها، الذي لم يتطرق إليه الفساد بالاختلاط بالأعاجم من الأمم الأخرى من جهة ثانية. وكان هؤلاء الوافدون "يلقون فيها الدروس لمن يستمع لهم، ويتنافس العلماء في الأخذ والرواية عنهم. فهؤلاء الأعراب الذين وفدوا من صميم جزيرة العرب على الأمصار، هم الذين نقلوا فصيح اللغة، وهم الذين عوّل العلماء في التدوين على آرائهم." (61) ولم يكتفِ العلماء في الأمصار "في تدوين اللغة بما يسمعون من الأعراب الذين يفدون إليهم عند تحقيق أمر من أمور اللغة، بل كانوا هم أنفسهم ينزلون البادية للتحقيق والتمحيص، ويسمعون بآذانهم منطق العرب الفصحاء فيما أشكل عليهم لفظه، أو ارتابوا في حقيقته." (62) وهكذا كان علماء اللغة يحرصون أشد الحرص على أخذ اللغة من مصادرها والتحقق منها قبل تدوينها.

لقد تحولت رواية اللغة إلى صناعة واحتراف مع بداية القرن الثاني الهجري، ونشطت حركة التدوين اللغوي خلال القرنين: الثاني والثالث للهجرة، فظهر رجال جندوا طاقاتهم المادية والفكرية لهذا الغرض فكثرت التآليف اللغوية.

ومن مشاهير علماء اللغة على سبيل المثال لا الحصر: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ) الذي كان الغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليقه. وقد أخذ عن أبي عمرو بن العلاء (ت154هـ)، كما أخذ عنه الأصمعي (ت216هـ) وسيبويه (ت180هـ) وغيرهما. (63) "والفراهيدي مقنن اللغة العربية، وواضع علم العروض، وواضع أول معجم لغوي عربي، بل هو أول من ابتكر المعاجم اللغوية في العالم." (64) ومن أصحاب المدونات اللغوية "الأصمعي" (ت216هـ) الذي امتدحه الشافعي بقوله "ما عبر أحد من العرب بأحسن من عبارة الأصمعي." (65)

(61) عيسى، تاريخ النبات عند العرب، مرجع سابق، ص 9-10.

(62) المرجع السابق، ص 11.

(63) المرجع السابق، ص 12.

(64) غنيمات، الحضارة والفكر العالمي، مرجع سابق، ص 236.

(65) عيسى، تاريخ النبات عند العرب، مرجع سابق، ص 15.

فبتأثير القرآن الكريم نشأت علوم القرآن واللغة نشأة مستقلة عن أي تأثير خارجي.

4 - علم الحديث

لَمَّا كَانَتِ السَّنَةُ النَّبَوِيَّةُ - ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو إشارة - الأَصْلُ الثَّانِي لِلتَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ، وَهُوَ لَا يَقْلُ عَنِ الْأَصْلِ الْأَوَّلِ فِي حَقِيقَتِهِ الْإِلَهِيَّةِ اسْتِنَاداً إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]، فَقَدْ كَانَ لَا بُدَّ لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَتَلَمَّسُوا فِي هَذَا الْأَصْلِ مَادَّةَ تَفْكِيرِهِمْ وَعَمَلِهِمْ. (66)

وَإِذَا كَانَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ قَدْ تَمَّ تَدْوِينُهُ زَمَنَ النَّبِيِّ ﷺ، فَإِنَّ الْحَدِيثَ لَمْ يَكْتُبْ تَجَنُّباً لِلْخَلْطِ؛ إِذْ لَمْ يَبْدَأْ جَمْعُ الْأَحَادِيثِ الشَّرِيفَةِ وَتَدْوِينُهَا إِلَّا فِي أَوَاخِرِ الْعَصْرِ الْأُمَوِيِّ، وَلَمْ تَكْتَمَلْ عَمَلِيَّةُ الْجَمْعِ إِلَّا فِي النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي الْهَجْرِيِّ. فَالْأَمْرُ يَتَعَلَّقُ بِجَمْعِ مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ أَحَادِيثٍ. وَلَكِنْ، بَعْدَ مَدَّةٍ زَمْنِيَّةٍ تَتَرَاوَحُ مَا بَيْنَ 100 - 150 سَنَةً، وَهَذِهِ الْمَدَّةُ الزَّمْنِيَّةُ الطَّوِيلَةُ تَطْرَحُ بِلَا شَكٍّ مَشْكَلَةً أَمَامَ عَمَلِيَّةِ جَمْعِ الْأَحَادِيثِ، وَهِيَ أَنَّهُ كَلِمَا بَعْدَ الْعَهْدِ مِنْ زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَزْدَادَ عَدَدَ الْأَحَادِيثِ؛ الْأَمْرُ الَّذِي يَعْنِي أَنَّ الْحَدِيثَ قَدْ تَعَرَّضَ لِلْوَضْعِ، لَا سِيَّمَا بَعْدَ نَشْأَةِ الْمَذَاهِبِ وَالْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

إِنَّ مَشْكَلَةَ الْأَحَادِيثِ الْمَوْضُوعَةِ قَدْ فَضَرَّتْ وَجُودَ عَمَلِيَّةٍ نَقْدِيَّةٍ تَخْضَعُ لَهَا عَمَلِيَّةُ جَمْعِ الْأَحَادِيثِ. وَالنَّقْدُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يَرَوَى يَجِبُ أَنْ يَتَنَاوَلَ جَانِبَيْنِ أَاسَاسِيَيْنِ هُمَا: نَقْدُ الرِّوَايَةِ وَنَقْدُ الرِّوَاةِ. وَلَكِنْ، كَيْفَ يُمْكِنُ لِلْبَاحِثِ أَنْ يَنْقُدَ مَضْمُونِ الْحَدِيثِ وَهُوَ الْمَصْدَرُ الثَّانِي لِلتَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ؟ لِذَلِكَ تَخْلَى مَعْظَمُ الْمُهْتَمِّينَ بِهَذَا الْعَمَلِ عَنِ نَقْدِ الْمَضْمُونِ، وَانْصَرَفُوا إِلَى نَقْدِ الرِّوَاةِ فِي ضَوْءِ مَفْهُومِي التَّعْدِيلِ وَالتَّجْرِيعِ.

وَلَقَدْ حَازَ حَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ لَدَى أُمَّةِ الْإِسْلَامِ، مِنْ الْوَقَايَةِ وَالْمَحَافَظَةِ وَمِنْ التَّشْبِثِ بِهِدِيهِ، مَا لَمْ يَكُنْ لِحَدِيثِ نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَطُّ. لَكِنْ الْخُصُوصِيَّةُ الْكُبْرَى

(66) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 32.

لهذه الأمة في نقلها للحديث النبوي كامة في عنايتها العظمى بصيانة الحديث من التحريف فيه والدخيل عليه، وذلك بما توصلت إليه من قوانين للرواية، هي أصح وأدق طريق علمي في نقل الروايات واختبارها، حتى كان علم النقد التاريخي الحديث مديناً للمسلمين، بل إنه مقتبس عن أصول مصطلح الحديث الإسلامي.⁽⁶⁷⁾ "إن إدخال كثير من الإسرائيليات في الحديث أدى إلى قيام علم إسلامي جليل هو علم مصطلح الحديث، والبحث في الأحاديث بحثاً منهجياً، رواية ودراية؛ أي من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلي والخارجي."⁽⁶⁸⁾ وفي ضوء ما سبق يمكننا القول إن المنهج الاستقرائي في الاصطلاح المعاصر قد استخدم في نقد الحديث النبوي.

ومع تطور المجتمع الإسلامي أخذت تبرز مشكلات وقضايا جديدة، ولم يكن الحديث يغطي جميع المستجدات التي أفرزها هذا التطور، فأصبح من الضروري إعمال الرأي أو الفكر؛ أي محاولة إيجاد حلول للمسائل المستجدة، تستوحى من الدين الإسلامي نفسه وروحه العامة، وهذا هو الاجتهاد. وحتى خلال الفترة التي كان فيها الحديث يستجيب لمعظم الوقائع، فإن جماعة من المفكرين كانوا يفضلون استعمال الرأي، إما لبعدهم جغرافياً عن المدينة، وإما لأنهم كانوا ذوي نزعة معينة وهي نزعة أهل الرأي.

وهكذا تخصص فريق من العلماء من كبار الصحابة والتابعين في البحث عن أجوبة للوقائع السلوكية المستجدة، وذلك عن طريق جمع الروايات والأحاديث، وهذا ما سمي بـ"التفقه بالدين"، ثم أصبح يطلق عليه "الفقه".

5 - علم الفقه

ومع تطور المجتمع الإسلامي -مع الأمويين والعباسيين- أصبحت الحاجة ماسة إلى استخلاص الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة ومما أجمع عليه الصحابة، ثم أضيف إلى هذه المصادر القياس أو الاجتهاد أو إعمال الرأي،

(67) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. علوم الحديث، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ط3، 1998م، ص5.

(68) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص70.

وبذلك تحدد معنى الفقه "وأصبح صناعة وعلماً،⁽⁶⁹⁾ وصار يعني اصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية؛ القرآن والسنة والإجماع والقياس.⁽⁷⁰⁾ ويعرفه ابن خلدون بأنه "معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة ما من الأدلة."⁽⁷¹⁾

6 - علم أصول الفقه

ومع استمرار تطور المجتمع الإسلامي أصبح القياس يزداد أهمية لكثرة الحوادث والوقائع المستجدة، فأخذ الفقهاء يشعرون بأنهم في حاجة إلى طريقة مقننة أو منهاج يتبعونه عند إعمال الفكر؛ أي عند استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها لما يستجد من وقائع.

وكان الإمام الشافعي أول من وضع -بكيفية صريحة وواعية- الأسس المنهجية للبحث الفقهي، فنشأ علم منهجية البحث الفقهي، وسمي بـ"علم أصول الفقه"، وهو بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة. فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسأله، أو بمعنى واسع هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام.⁽⁷²⁾ وعلم أصول الفقه بذلك هو "إدراك القواعد التي تتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، أو هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام. وبمعنى أدق هو منهج الفقه أو منطق، مقابلاً في ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه، ويسمى أصحابه بالأصوليين أو علماء أصول الفقه."⁽⁷³⁾

إن مدار البحث في أصول الفقه بوصفه منهجاً منطقياً للفقه هو ما يسميه علماء الفقه بالقياس. ولما كان كثير من الوقائع والمستجدات التي أنتجها تطور

(69) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 446.

(70) زيدان، عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 7، 2000م، ص 8.

(71) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 445.

(72) النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، القاهرة: دار المناهج، ط 4، 1978م، ص 65.

(73) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 48.

المجتمع الإسلامي بعد النبي ﷺ لم تندرج في النصوص الثابتة فقد قاسوها "بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة. واتفق جمهور العلماء على أن القرآن والسنة والإجماع والقياس، هي أصول الأدلة." (74) والقياس في اصطلاح الأصوليين هو إلحاق واقعة أو حادثة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص في حكمها لاشتراكهما في العلة. إنه تمديد حكم الأصل إلى الفرع لاشتراكهما في العلة. وأركان القياس هي:

الأصل: وهو ما ورد نص بحكمه.

الفرع: وهو ما لم يرد نص بحكمه، ويراد تحديد حكم الأصل إليه، ويسمى بالمقيس.

الحكم: وهو الحكم الشرعي للأصل، ويراد تعديته إلى الفرع.

العلة: وهي الوصف المنضبط الثابت المبرر عقلياً، والموجود في الأصل، وعلى أساسه يبنى حكم الأصل. (75)

"فالإسكار وصف في الخمر بني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في كل نبذ مسكر، والاعتداء وصف في ابتياع الإنسان على ابتياع أخيه بني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في استئجار الإنسان على استئجار أخيه. وهذا هو مراد الأصوليين بقولهم: العلة هي المعرف للحكم، وتسمى مناط الحكم، وسببه وأمارته." (76)

إن أهم موضوع يتناوله القياس الفقهي ومن ثم علم أصول الفقه هو العلة. ومما تجدر الإشارة إليه أن مفهوم العلة يختلف عن دلالاته في الفلسفة. فالعلة هنا وصف لشيء؛ أي خاصية من خصائصه، فليست علة مادية أو صورية أو غائية

(74) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 543.

(75) زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص 194-195.

(76) خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم، ط 11، 1977م، ص 63-64.

أو فاعلة. إنها وصف أراد به الشارع الحكم، فإذا صرح الشارع بهذا الوصف أو أمكن إدراكه عقلياً سمي هذا الوصف علة. فتحريم الخمر مثلاً يمكن تسويغه عقلياً لكونه مسكراً، والمسكر يفقد العقل، وفقدانه يسقط التكليف الشرعي. فالقياس الفقهي يستلزم وجود علة يبنى عليها حكم الأصل. فلكي نقيس النبيذ على الخمر يجب البحث عن علة تحريم الخمر. ومن هنا فاعلة هي إحدى الموضوعات الأساسية التي يتناولها علم أصول الفقه. فإذا كان النص يدل عليها صراحة ويسميتها باسمها فلا مشكل عندئذ، ولكن إذا لم ينص عليها أصبح من الواجب استخراجها. ولعلماء الفقه طرقهم في استخراج العلة والوصول إليها، ولا يتسع المقام هنا لذكرها وتفحصها؛ إذ ليس ذلك من هدف الدراسة.

كان القياس الأصولي الفقهي منهاجاً إسلامياً خالصاً توصل إليه مفكرو الإسلام بعيداً عن أي تأثيرات خارجية، وانتقل هذا المنهاج العلمي إلى دوائر العلوم التجريبية، واستخدمه العلماء المسلمون استخداماً مثمراً، فأدى بهم إلى خصوبة في النتائج.

فلقد أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين هما: فكرة أو قانون العلية؛ أي لكل معلول علة. ثم قانون الاطراد في وقوع الحوادث؛ أي إن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً. فإذا وجدنا الإسكار في الخمر، ووجدنا التحريم، ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر أيقنا بوجود التحريم فيه. وإذن، فهناك "نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث." (77)

إن القانونين السابقين اللذين يستند إليهما القياس الأصولي هما اللذان أقام "جون ستيوارت مل" استقراءه العلمي عليهما في العصور الحديثة. (78)

7 - علم الكلام

إذا كانت علوم القرآن والحديث والتفسير واللغة والفقه وعلم أصول الفقه قد نشأت بتأثير القرآن والسنة، فإن علماً آخر قد شق طريقه إلى النشوء مبكراً إلى

(77) النشر، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 91.

(78) المرجع السابق، ص 91-92.

جانب هذه العلوم، واستمد مادته من القرآن، لكن هذا العلم الذي نشأ من طبيعة الدين الإسلامي ذاته كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً؛ إنه علم الكلام.

ويعرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة"⁽⁷⁹⁾. ويتفق هذا التعريف مع المنهج القرآني؛ إذ إن القرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد النبي ﷺ، "فكان طبيعياً أن ينهج علماء الملة هذا المنهج فيردوا على المخالفين في الهجوم ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام."⁽⁸⁰⁾

ولقد ألمحنا إلى جانب من التصوير القرآني للصراع العقائدي الذي كان سائداً داخل الجزيرة العربية وخارجها. فمن الجدل الذي كان يدور بين اليهود والنصارى حول المسائل الميتافيزيقية؛ كالألوهية والنبوة والبعث والملائكة، إلخ، إلى طوائف من المشركين ممن ألها الكواكب واتخذوها شريكة لله. كما عرض القرآن الكريم لمسائل التكليف والجبر والاختيار، وأبان الحجة فيها. كما استخدم القرآن الأسلوب الجدلي مع معارضيه، وأوصى بضرورة بقاء الجدل ضمن آداب الحديث والاستماع إلى آراء الخصم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمِ مَا لَقِيَ هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

استخدم القرآن الأسلوب الجدلي مع اليهود والنصارى مبيناً لهم أنهم كانوا يفتخرون على المشركين بأنهم أهل نبوة وكتاب، فهم قد أعرضوا عن كتبهم وحرفوها فلا مسوِّغ لهذا الافتخار. فحينما زعموا أنهم شعب الله المختار، وأنهم أبناء الله وأحباؤه، ردّ عليهم القرآن بأسلوب جدلي مقنع في آن واحد، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾ [المائدة: 18].

(79) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 458.

(80) أمين، أحمد. ضحى الإسلام، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 7، 1964م، ج 3، ص 1.

ولا قيمة للجدل العقائدي إن لم تكن الغاية منه الوصول إلى الحقيقة واتباعها. ولذلك ينهى القرآن عن مجادلة كل سفسطائي، أو كل من لا يرغب في البحث النزيه عن الحقيقة، فيدعو النبي ﷺ أن يسأل أمثال هؤلاء: ﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: 148].

وإذن، كان من الطبيعي أن يستخدم علماء الكلام أو علماء أصول الدين المنهج الجدلي في دفاعهم عن العقائد الإيمانية في وجه الخصوم. ومن ثم تأصل موقف الدفاع والمناظرة في الفكر الإسلامي.

وقد لجأ المتكلمون إلى مجادلة كثير من المسلمين "الجدد"؛ لأن كثيراً ممن دخلوا في الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة؛ يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وصائبة ودھريين وغيرهم. وكانوا قد نشأوا على تعاليم دياناتهم السابقة، وكان ممن أسلم علماء في هذه الديانات. فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، واستقرت على الدين الجديد "أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويشيرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الإسلام. وهذا ما يعلل ما نرى في كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن الإسلام".⁽⁸¹⁾

وإذا أضفنا إلى ما سبق نشوء الفرق الإسلامية؛ الشيعة والخوارج والمرجئة، وأنعمنا النظر في أصلها لوجدناه سياسياً. ولكن هذه الفرق اصطبغت صبغة دينية، فكان أتباعها يحتاجون بالفكر والإيمان والجنة والنار، ومن ثم اختلفوا في مفهوم الإيمان والكفر والكبائر والصغائر، وحكم مرتكب الكبير ونحو ذلك. وكانت لهم حججهم وأدلتهم العقلية. وكان "لبروز الاختلافات حول الخلافة وظهور الفرق أثره في محاولة كل فريق أن يسوّغ موقفه، مما دعا إلى الاجتهاد في البحث عن الأدلة التي يدعم بها كل فريق موقفه".⁽⁸²⁾

لقد اعتقد المتكلمون "قواعد الإيمان، وأقروا بصحتها وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها... ومنهج المتكلمين إقامة البرهان بعد أن آمنوا

(81) العوا، التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ج 1، ص 117.

(82) الزعبي، أنور. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار الرازي، 2007م، ص 126.

بالقواعد الأساسية للإسلام. فموقف المتكلمين موقف "محام" مخلص اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها، يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها." (83) وهذا ما يؤكده ابن خلدون بقوله: "فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية." (84)

وهكذا نشأ علم الكلام نشأة إسلامية، فصدر عن المجتمع الإسلامي، وظل في جوهره العام إسلامياً بحثاً حتى القرن الخامس الهجري. وبعد ذلك "شأبته عناصر يونانية، ومزج بالعلوم الفلسفية. ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج، وقاوموه مقاومة عنيفة، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة. ومما لا شك فيه أيضاً أن متكلمي الإسلام تكلموا في الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية... ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعاتهم." (85)

لقد كان تأثير القرآن واضحاً في نشوء علم الكلام وارتباطه في نمائه وتطوره بظروف الحياة العربية الإسلامية، ومن ثم كانت الحاجة ملحة إلى ظهور فريق من مفكري الإسلام يتعقلون الدين ويدافعون عنه في وجه خصومه.

ويتضح مما سبق أننا إزاء علوم نقلية شقت طريقها إلى الشئ مبكراً، ومنهج علمي اكتشفه مفكرو الإسلام، وكان ذلك قبل اتصال المسلمين بعلوم الأوائل في الحضارات الأخرى.

وحين يحدثنا ابن خلدون عن العلوم النقلية يذكر أنها "كثيرة لأن المكلف يجب أن يعرف أحكام الله المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق. فلا بدّ من النظر بالكتاب بيان ألفاظه أولاً وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات، ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم

(83) أمين، ضحى الإسلام، مرجع سابق، ج3، ص18.

(84) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص466.

(85) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص54.

وعدااتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث. ثم لا بد من استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه.

كما أن الحجاج عن العقائد الإيمانية المتعلقة بالذات الإلهية والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر بالأدلة العقلية هو علم الكلام. كما أن النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية؛ لأنه متوقف عليها، وهي أصناف، فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان... وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها.

نشأت العلوم النقلية في القرن الأول الهجري، وتحددت موضوعاتها خلال القرن الثاني الهجري. وترجع هذه العلوم في معظمها إلى القرآن والسنة. فهي مقيدة بنص إلهي مقدس، وموضوعها "النص اللغوي" فعلم النحو موضوعه الكلام، وكذلك العلوم الأخرى من بلاغة وعروض. كما أن علوم الشريعة - علوم القرآن والحديث والفقه وأصول الفقه - موضوعها "النص الشرعي" - القرآن والسنة - وهو نص لغوي وكلام عربي.⁽⁸⁶⁾

فالأمر يتعلق بحركة علمية نشطة شهدها المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول للهجرة على صعيد البحث والتأليف واكتشاف المنهج العلمي من طرف مفكري الإسلام، وكل ذلك قبل احتكاك المسلمين بالحضارات الأخرى.⁽⁸⁷⁾

8 - العلوم العقلية

اتسعت الفتوحات الإسلامية، واطمأنت النفوس بعد الفتح، وبدأ الحوار الحضاري يشق طريقه، وذلك من خلال اتصال المسلمين بحضارات اليونان والفرس والهنود وغيرها، فنشطت حركة ترجمة المؤلفات العلمية والفلسفية التي استجلبت من مختلف الأصقاع، وتم استيعابها وشرحها ونقدها بالإضافة إليها، ومن ثم تدوين المؤلفات المهمة في شتى مناحي المعرفة العلمية والفلسفية.

(86) الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 151-157.

(87) النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 275-276.

ويطلق على العلوم التي نشأت وتطورت في المجتمع الإسلامي بعد الاتصال بالحضارات الأخرى "العلوم العقلية"، لاعتمادها أساساً على العقل، وعدم تقيدها بنص إلهي مقدس كما هو الحال في العلوم النقلية. والمعرفة هنا تكتسب بالبحث الحر في الطبيعة باستخدام منهجية علمية، أو تكتسب بالتأمل العقلي الخالص وهي الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب والأندلس.

وقد مثلت قصور الخلفاء والأمراء ومنازل العلماء والمساجد والمكتبات والمدارس مراكز إشعاع علمي، وخاصة بعد استجلاب الكتب من مختلف بقاع العالم آنذاك وترجمتها إلى اللسان العربي.⁽⁸⁸⁾ ومن العوامل الأساسية في تطور العلوم عند العرب والمسلمين أنهم قابلوها بروح نقدية في البحث، فكانت سبباً مهماً في تطوره ودفعه دفعة قوية إلى الأمام. ومما أسهم في تطور العلوم عند علماء العرب والمسلمين وجود المنهج العلمي الاستقرائي بين أيديهم، والذي اكتشفه مفكرو الإسلام واستخدموه في دراساتهم وأبحاثهم وتأليفهم في العلوم النقلية، ثم انتقل هذا المنهج إلى دوائر العلم التجريبي فاستخدمه علماءنا في أبحاثهم الفيزيائية والكيميائية والنباتية والطبية والفلكية والفلاحية.⁽⁸⁹⁾

وهكذا اجتمع علم آتٍ من الخارج، وعلى الأخص من اليونان والفرس والهنود، مع منهج علمي موجود في الداخل فالتحم الداخل مع دوائر العلوم الآتية من الخارج، وسارا سوياً. واستخدم المنهج العلمي استخداماً مثمرًا فترتب على ذلك خصوبة في النتائج مما أسهم في ظهور حضارة جديدة متكاملة، تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها العالم من قبل.⁽⁹⁰⁾

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول إنه إذا كان لليونان فضل في ميدان الفلسفة، فقد كان للعرب الفضل في ميدان العلم والمنهج، الأمر الذي جعل سارتون في كتابه "مدخل إلى تاريخ العلم"، وفي مواضع متعددة منه، يشيد بالإنجازات

(88) منتصر، عبد الحليم. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، مصر: دار المعارف، ط6، 1975م، ص51.

(89) المرجع السابق، ص258-259.

(90) النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص259-260.

العلمية لعلماء العرب والمسلمين، مؤكداً أن معظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما صدرت عن العبقورية الإسلامية، وأن معظم الأبحاث العلمية الممتازة خلال تلك القرون إنما تمت بلغة العلم الكبرى وهي اللغة العربية، مشيراً إلى المناخ الذي تهيأ لسطوع الحضارة العربية الإسلامية، مما أتاح للأمة العربية والإسلامية أن تقدم لأوروبا زاد نهضتها.⁽⁹¹⁾ فالحضارة العربية الإسلامية كانت أصيلة، نشأت وانطلقت من الجزيرة العربية -والقرآن الكريم أهم مصادرها- لتغمر بلاداً واسعة وممالك مترامية الأطراف، فتلتقي بثقافة اليونان فلسفة وعلومًا -التي كانت مبعثرة وعلى وشك الضياع، ومنزوية في بعض المراكز. فترجمها العرب في عواصمهم، ونفضوا عنها غبار الإهمال، وحفظوها من الضياع، واستوعبوها، وقابلوها بروح نقدية، وأضافوا إليها من إبداعهم. ومن ثم كان نقلهم عن اليونان نقل الأعلى عن الأدنى، والأقوى عن الأضعف، خلافاً للأوروبيين حينما نقلوا عن العرب؛ إذ لم تكن لديهم حضارة، فكان نقلهم عن العرب نقل الأدنى عن الأعلى والأضعف عن الأقوى.⁽⁹²⁾

خاتمة

كان القرآن الكريم محور اهتمامات المسلمين، فكان عليهم تدبره وفهمه ومعرفة أحكامه لتطبيقها، واستوجب ذلك تفسير القرآن الكريم، فنشأ علم التفسير إضافة إلى علم القراءات، وتطلب تفسير القرآن الاهتمام باللغة، فظهر فريق من مفكري الإسلام تمحورت اهتماماتهم في جمع مفردات اللغة العربية، وحصر الألفاظ الدخيلة عليها. ولما كثرت التأليف اللغوية استلزم ذلك وضع قواعد لهذه اللغة، فنشأ علم النحو إضافة إلى علمي البلاغة والعروض.

ولما كانت السنة المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، فقد ظهر فريق من العلماء يهتمون بجمع الأحاديث وتدوينها وتصنيفها. ولأن الحديث تعرض للوضع؛ فقد فرض ذلك وجود عملية نقدية تخضع لها عملية جمع الأحاديث، فانصرف معظم المهتمين بذلك إلى نقد الرواة في ضوء مفهومي

(91) المرجع السابق، ص 260.

(92) اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 127.

التعديل والتجريح، ومن ثم استخدم المنهج الاستقرائي في التعامل مع الحديث. وتخصص فريق من الصحابة والتابعين في البحث عن حلول لما يستجد من مسائل أو وقائع، وذلك عن طريق جمع الأحاديث والروايات، ومما أجمع عليه الصحابة، فسمي هذا العمل التفقه في الدين، وشيئاً فشيئاً أطلق عليه الفقه. ولقد أفرز تطور المجتمع الإسلامي مستجدات فرضت ضرورة إعمال الرأي أو الاجتهاد، فأضيف القياس إلى مصادر التشريع، وأصبح علماً.

وكان من الضروري وجود طريقة مقننة أو منهج يتبعه الفقهاء عند استنباط الأحكام الشرعية، فكان الإمام الشافعي أول من وضع وبكيفية واعية الأسس المنهجية للبحث الفقهي، فنشأ علم منهجية البحث الفقهي، وسمي علم أصول الفقه، وأهم ما يتناوله القياس الفقهي، ومن ثم علم أصول الفقه، هو العلة التي يبنى عليها حكم الأصل، فكانت هناك منهجية علمية في البحث عنها، وهي السبر والتقسيم. وهما عمليتان متكاملتان يستعملهما الفقيه لتخريج العلة أو مناط الحكم، ومن ثم تنقيح المناط وتحقيقه. وكان القياس الأصولي الفقهي منهاجاً إسلامياً خالصاً، توصل إليه مفكرو الإسلام دون أي تأثير خارجي.

وتبين لنا أن نشوء علم الكلام من طبيعة الدين الإسلامي ذاته؛ إذ استمد مادته من القرآن، ولكنه كان في جوهره ميتافيزيقياً. وصحيح أن الإسلام لم يدعُ إلى قيام تفسير للمسائل الميتافيزيقية، وما على المسلمين إلا أن يؤمنوا بها ويقفوا عندها؛ إذ إنها خارج حدود قدرة العقل الإنساني، لكن جملة من العوامل تضافرت وأسهمت في نشوء هذا العلم، ودعت إلى قيام علم الميتافيزيقا استناداً إلى القرآن نفسه. وبذلك كانت نشأة علم الكلام إسلامية إلى جانب العلوم الأخرى.

وهكذا نشأت العلوم الإسلامية في تداخل وتشابك مع عملية تعقيد اللغة؛ أي مع عملية استثمار كلام العرب من أجل صياغة العلاقات بين عناصره في قواعد، فكان ذلك أول عمل علمي مارسه المسلمون. وهذا يعني أن العلوم اللاحقة أو المواكبة لعلوم اللغة استمدت تقنياتها من هذا العلم الرائد وهو علم النحو. وبالفعل، فقد كان القياس النحوي أساس القياس الفقهي والاستدلال

الكلامي. فالشافعي المؤسس لعلم أصول الفقه قد أخذ القياس عن النحاة الذين سبقوه إلى ممارسته بوعي. فلقد مارسه الخليل بن أحمد الفراهيدي ومارسه تلميذه سيبويه. وقنن الفقهاء القياس وطوروه، لكنّ الميدان الذي نشأ فيه وتبلور كطريقة في إنتاج المعرفة هو ميدان النحو. فكان للنحو والأبحاث اللغوية تأثير واضح في طريقة المتكلمين. فالاستدلال بالشاهد على الغائب، وهو الاستدلال في علم الكلام هو نفسه قياس الغائب على الشاهد عند النحاة والفقهاء. وإذا كان رجوع الفقهاء إلى اللغة من أجل الوقوف على معاني الكلمات ودلالاتها المختلفة لاستثمار النصوص الدينية فقهياً، فقد كانت اللغة السلطة المرجعية عند المتكلمين في تحديد المفاهيم الميتافيزيقية.

وعليه، فقد كان البحث المنهجي في اللغة المؤسس لكل منهجية لاحقة، وكان النص هو موضوع البحث، سواء تعلق الأمر بالفقه أو بالكلام. وبناءً على ما سبق، يمكن أن نقرر أن العلوم الإسلامية (العلوم النقلية) وتشمل: علوم القرآن والحديث واللغة والفقه وأصول الفقه، تجمعها وحدة المنشأ ووحدة الموضوع.

أما وحدة المنشأ فتعني أنها كلها نشأت في مدة زمنية واحدة، وهي القرن الأول للهجرة، وتحدد موضوع كل منها في القرن الثاني للهجرة، كما تحددت طريقة البحث ومنهجيته. ونعني بوحدة الموضوع أن موضوع العلوم النقلية كلها هو النص اللغوي. إن وحدة الموضوع مع وحدة المدة الزمنية التي نشأت فيها هذه العلوم قد فرضت وحدة المنهج.

وهكذا شهدت الساحة العربية الإسلامية ظهور علوم إسلامية نشأت بتأثير القرآن والسنة، ومنهاجاً علمياً وضعه مفكرو الإسلام واستعملوه في علومهم، ثم انتقل هذا المنهج إلى دوائر العلوم التجريبية، وجرى استخدامه استخداماً مثمراً، الأمر الذي أدى بهم إلى خصوبة في النتائج، دونت في مؤلفاتهم العلمية المهمة.

ومن الجدير بالذكر هنا ضرورة الاهتمام بالجانب العلمي من تراثنا العربي الإسلامي بكيفية عامة، وضرورة التدبر والتفكير والدراسة المعمقة في نصوص القرآن والسنة بكيفية خاصة، ومن ثم التأريخ للفكر العلمي عند علماء العرب والمسلمين ونشأة المنهج العلمي عندهم، وانتقاله إلى الغرب واستخدامه هناك،

مع مراعاة العودة إلى الأصول وتحقيق ما بقي من مخطوطات تتعلق بهذا الجانب العلمي، ثم إبراز الترابط والتكامل بين العلوم الإسلامية التي شقت طريقها إلى النشوء مبكراً، بعيداً عن أي تأثيرات أجنبية، وعلاقة ذلك بالعلوم التجريبية التي نشأت في الساحة الإسلامية بعد دخول أو إدخال علوم اليونان وفلسفتهم في المجتمع الإسلامي.

نشأة الفلسفة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام قراءة في الفكر العربي الحديث

يمنى طريف الخولي⁽¹⁾

مقدمة

نشأ علم الكلام في الحياة الإسلامية، استجابة لحاجة ملحة في الواقع الحضاري العربي، قبل حركة الترجمة والتأثر بالفلسفة اليونانية؛ إذ انبثق نتاجاً لمكوناتها وصراعاتها، وواصل نموه وتطوره حتى تمخض، بفعل عوامل أخرى متعددة، عن الفلسفة الإسلامية. وبعبارة موجزة: نشأت الفلسفة الإسلامية تطوراً طبيعياً لعلم الكلام.⁽²⁾

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة القاهرة. أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. البريد الإلكتروني: philoyomna@hotmail.com

(2) كانت هذه القضية محوراً من المحاور المتداخلة والمتفاعلة في:
- الخولي، يمنى طريف. الطبعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، القاهرة: دار الثقافة، 1995م. القاهرة: دار قباء، ط2، 1998م.
- الخولي، يمنى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، سلسلة أقرأ (العدد 652)، القاهرة: دار المعارف، 2000م، ص107-130.
- الخولي، يمنى طريف، "المنهج في مشروع التراث والتجديد": دراسة نقدية"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مج56، ع2، أبريل 1996م، ص105-164.
- الخولي، يمنى طريف. "القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر"، مجلة قضايا فكرية، الكتاب الخامس عشر والسادس عشر: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو 1995م، ص239-246.

ومهما تبدت من سلبيات لعلم الكلام، وقصورات معرفية وحدود ضاغطة تفرضها مهام حضارية اضطلع بها المتكلمون، فإن الإيجابية العظمى لعلم الكلام في أنه شكّل للعقل العربي الصميم، وكان هو الفلسفة الإسلامية الخاصة التي شقت الطريق ومهدته نحو الفلسفة الإسلامية العامة أو الحكمة، ثم كان تمام الكلام في الحكمة. إنها مرحلة عقلية تالية، استوعبته وتجاوزته، فكانت -بالتالي- أعلى وأوسع منظوراً وأكثر نضجاً، وصل العقل العربي إليها بفعل عوامل متعددة، لكن فضل علم الكلام يبقى غير منكور.

يروم البحث إلقاء الضوء التحليلي الكثيف على هذه القضية، لا سيما من حيث تمثلها في الفكر العربي الحديث، الذي هو صلب من أصلاب الفكر الإسلامي المعاصر، الأمر الذي يكشف عن مضامينها ومردوداتها فيما يتعلق بوضعية حضارتنا العربية الإسلامية، في ماضيها ومستقبلها، وسبل تفعيلها في نزوعنا إلى الاستقلال والنهوض والتنمية، وتأكيد الذات ونشدان الهوية في مسيرة التقدم، بما يعود على حاضر الأمة الإسلامية ومستقبلها.

مدخل

الفلسفة بمعناها العام هي تجريد وتجسيد لروح العصر وتساؤلاته الملحة، وانعكاس نظري له. إنها النظرة الكلية الباحثة عن المبادئ العمومية الكامنة في الأعماق السحيقة، والمستشرفة للآفاق البعيدة. ولئن كان المجال المعرفي يتميز بمنهجه، بالأسلوب والوتيرة والروح والناموس والشرعية،⁽³⁾ فإن المناهج الفلسفية، بدورها تتميز وتنفرد بأنها تتيح للوعي المنظور الكليّ الشامل والرؤية المترامية، القدرة على سبر أعماق الجذور، واستكناه أوسع الآفاق في آن واحد. إن النظرة الفلسفية عابرة للجزئيات والتخصصات، وتملك حق مساءلة الجوانب الشتى للحضارة الإنسانية والثقافة البشرية.

فالفلسفة كانت الانعكاس المجرد للوعي البشري، وكانت في مراحلها

(3) تعرضت لتعريف مفهوم المنهج Method في مواضع متعددة من كتاباتي. انظر مثلاً: - الخولي، يميني طريف. "ما هو المنهج" في: محاضرات في منهج العلم، القاهرة: دار الثقافة العربية، 2002م، ص 18 وما بعدها.

التاريخية المتتالية انعكاساً للوعي الحضاري في مرحلة ما، ويصدق هذا بالمثل على النظرة الأفقية أو العرضية، فتعكس فلسفة الثقافة المعنية روح هذه الثقافة وصلبها وحوارها مع الثقافات أو الحضارات الأخرى. وبهذا تغدو الفلسفة في كليتها وأجزائها انعكاساً مجرداً للوعي البشري، أو يمكننا القول إنها: "تعبير عن مجمل الفكر البشري وإطار كلي له".

لا ضير البتة في استخدام مصطلح "الفلسفة" للتعبير عن الإنجازات الفكرية في السياق الديني الإسلامي، بل والإطار المجرد الواعي للتجربة الحضارية الإسلامية ذاتها. وفي هذا تبدو لنا الفلسفة هي الأجدر والأقدر على الإجابة عن السؤال الملح: لماذا قُدر للحضارة العربية الإسلامية أن تحتل المركز الحضاري وأوج التقدم والسؤدد المعرفي، في عصرها الذهبي إبان القرون الممتدة من القرن الثامن الميلادي حتى القرن الثاني عشر.

إن الحضارة العربية الإسلامية وإنجازاتها المعرفية إنما تشغل كل الفراغ الحضاري الممتد منذ أن أغلقت الإمبراطورية الرومانية المدارس الفلسفية في القرن الخامس حتى بزوغ الجمهوريات الإيطالية في عصر النهضة. ولأن العرب هم الذين حملوا لواء العلم في العصور الوسطى، وكان تاريخ العلوم عند العرب هو المرحلة المفضية منطقياً وتاريخياً وجغرافياً إلى مرحلة العلم الحديث، فإن العلوم العربية الرياضية والطبيعية تشغل فراغاً تاريخياً أوسع، يمتد منذ انتهاء مرحلة العلم السكندري في مصر إبان العصر البطلمي في القرن الأول الميلادي، حتى إشرافه العلم الحديث في القرن السادس عشر.⁽⁴⁾ وننتظر من مثل هذه التحليلات لسؤدد الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي أن تمهد طرقاً تسهم في أن تؤدي إلى الإجابة عن السؤال الأهم والأكثر إلحاحاً: كيف يمكن للحضارة العربية الإسلامية أن تقوم من عثرتها التي طالت؟ وكيف تتجاوز واقعها المأزوم

(4) انظر الفصلين: "الخامس والسادس" من كتاب:

- كرواثر، ج.ج. قصة العلم، ترجمة: يمنى الخولي، وبدوي عبد الفتاح، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م. وكذلك عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط2، 1999م. قارن تصدير ترجمتنا لكتاب:
- راشد. رشدي. في الرياضيات وفلسفتها عند العرب، القاهرة: دار الثقافة، 1994م، ص 23.

بفعل عوامل خارجية وعوامل داخلية؟ وكيف تنطلق صوب مستقبل أكثر إشراقاً بعد أن فاتها ركب العالمين: الغرب الذاهب والشرق الأقصى الآتي صاعداً واعدداً؟ وكيف تستعيد أمتنا حضوراً رائداً على ساحة العالم؟ وكيف تسهم إسهاماً إيجابياً يضيف إلى رصيد الحضارة الإنسانية المعاصرة؟

من البدهي أن القراءة المنهجية والمعرفية للفلسفة في الفكر الإسلامي العربي تعيننا على الإجابة عن تلك الأسئلة. إن الفلسفة الإسلامية كأى فلسفة أخرى، هي انعكاس واع مجرد للحضارة الإسلامية، وقد اصطبغت في ماضيها، وفي نشأتها وتناميها وتقلباتها مع الظروف والملابسات التاريخية؛ إذ اصطبغت في ماضيها بصبغة الحضارة الإسلامية وحملت سيماءها ومعالماًها، ويمكن في مستقبلها أن تعطينا مفتاحاً من مفاتيح التقدم المنشود استناداً إلى حضورها الثاوي في الوعي، واستناداً إلى التواصلية والاستمرارية الفريدة التي تتميز بها الحضارة الإسلامية، وتكاد تنفرد بها عن حضارات العالمين. فنحن الأمة الوحيدة في العالم التي تتحدث لغة كتابها المقدس؛ اللغة عينها منذ ما يقرب من ألف وخمسمائة عام. في حين لا يزيد عمر أي لغة حية بقواعدها الجارية الآن على أربعة أو خمسة قرون، فاللغة العربية هي الوحيدة التي استمرت سبعة عشر قرناً أو يزيد. ولا تزال قادرة على الصمود والبقاء، مع ما تتعرض له من هجمات عاتية، من أمام ومن وراء، أو من العاميات ومن اللغات الأجنبية.

لقد أثبتت الفلسفة التحليلية المعاصرة، والدراسات اللغوية المتقدمة، والعلوم المعرفية الإدراكية cognitive sciences أن اللغة ليست محض وسيلة للتواصل والتعبير؛ كصیحات وإشارات الحيوان، ولا هي مجرد وعاء للمعنى، كما تكون الأقفاص أو الأكياس وعاء للفاكهة. فاللغة لحمة في نسيج التفكير، وخامة من خامات الوعي، وأهم عوامل تشكّل الشخصية والهوية والقومية. يقول هيدجر: "إن اللغة هي بيت الوجود... هي مسكن الكينونة، هي مسكن كينونتي ومسكني أنا، هي موطني وموئلي، هي حدود عالمي الحميم ومعالمة وتضاريسه، ومن نوافذها أو بعدساتها، أنظر إلى بقية أرجاء الكون الفسيح."⁽⁵⁾ إن اللغة هي الهوية وهي الذاتية وهي الأنأ، ويصدق هذا على الفرد وعلى

(5) Heidegger, Martin. "The Nature of Language," in *On The Way to Language*, trans. by D. Hertz, New York: Harper & Raw Publishers, 1971, 63.

الجماعة على حد سواء.⁽⁶⁾

وبناء عليه نتفق على أن تواصلية لغة الإسلام؛ اللغة العربية تعني تواصلية حضارة الإسلام وفلسفة الإسلام، ليكون بحثنا في نشأة فلسفة الإسلام، تنقياً في الماضي بقدر ما ينعكس في الحاضر ويعين على استشراف المستقبل، وإنهاضه إن جد العزم وصحّ الطريق.

وخلاصة الدعوى المطروحة هنا، هي أن الفلسفة الإسلامية نشأت بوصفها تطوراً طبيعياً لعلم الكلام، وأن هذه الدعوى التي سنجد في إثباتها، تحمل كثيراً من عوامل الاستقلال والنهوض المستقبلي المنشود.

أولاً: الضرورة الحضارية لعلم الكلام، وتمثيله للأيديولوجيا الإسلامية

علم الكلام نبتة إسلامية أصيلة، نشأ استجابة لحاجة ملحة في الواقع الحضاري العربي، إثر الثورة الثقافية العظمى التي أحدثها نزول الوحي في المجتمع القبلي، ونشأ قبل عصر الترجمة، والتأثر بالفلسفة اليونانية. ويرى حسن حنفي، أن علم الكلام نشأ كأول محاولة للتعبير عن النصوص الدينية وفهمها فهماً عقلياً خالصاً وتحويلها إلى معانٍ، كحركة طبيعية في تجاوز النص الديني إلى المعنى العقلي.⁽⁷⁾ فكان علم الكلام بحق أوسع المجالات وأهمها لما أسماه محمد عابد الجابري "العقلانية العربية الإسلامية"، أو أنه - كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرزاق - الفلسفة الإسلامية الشاملة، حتى لعلم أصول الفقه بكل تألقه المنهجي.

في كتابه العمدة "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، يناقش مصطفى عبد الرزاق بمزيد من الإسهاب والتعمق دعاوى مؤرخي الفلسفة الغربيين، الذين يسرفون في الزعم بأنه لا توجد فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية، وأنها لا تزيد شيئاً عن الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب، وكما شرحوها وعرضوها بلغة عربية، مع

(6) انظر مقالنا: في قضية تعريب العلوم من زوايا متعددة، المنشور في:

- المناوي، محمود فوزي. التعريب والتغريب، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 2005م، ص 25-29.

(7) حنفي، حسن. التراث والتجديد، القاهرة: الأنجلو المصرية، ط3، 1987م، ص 79، 132.

ملاحظة أن الشراح العظام كانوا - كما يلاحظ إرنست رينان - في نواح نائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند، وكانت غالبيتهم من غير الساميين. فقد أجاد الرائد العظيم الشيخ مصطفى عبد الرزاق في رد هذه الدعاوى، وعني عناية خاصة بالرد على إرنست رينان الذي يصفه بأنه "خصيم الجنس السامي والدين الإسلامي جميعاً، كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه "فلسفة عربية"، لكنه ألين جانباً لما دعاه فلسفة إسلامية"⁽⁸⁾.

كان رينان يقصد بالفلسفة العربية ما نسميه نحن الفلسفة الإسلامية، التي بدأت بالكندي ووصلت إلى ذروتها بجهود ابن رشد. أمّا ما دعاه "فلسفة إسلامية" فهو "علم الكلام"؛ فيقول رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية": "إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب المتكلمين."⁽⁹⁾ وهو قول يمكن أن نلتقي عليه، لكن المقصد متباين، بل هو متناقض؛ إذ يقصد رينان ما يمكن أن نسميه "برهان الخلف"؛ أي إثبات القضية بنفي عكسها، فلفظة "حقيقية" مقصود بها الإنجاز المنسوب "حقيقة" إلى حضارة الإسلام، وبالتالي يُثبت العكس؛ أي إن ما يُسمى بالفلسفة الإسلامية أو "الفلسفة العربية"⁽¹⁰⁾ ليس

(8) عبد الرزاق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944م. وط3، دت، ص12.

(9) المرجع السابق، ص12.

(10) إنها مشكلة تثار مراراً وتكراراً، وأثيرت في:

- عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص16-20. وهو من المصادر المبكرة، ولا تزال تثار في إصدارات محدثة: "فلسفة إسلامية" أم "فلسفة عربية"، ويقول مصطفى عبد الرزاق: "هذه الفلسفة وضع لها أهلها اسماً اصطلاحاً عليه، فلا يصح العدول عنه ولا تجوز المشاحة فيه". (ص19)، وهو يقصد مصطلح الفلسفة الإسلامية. وثمة نفر من أساتذة الفلسفة الإسلامية المعاصرين في مصر أو في الشام -من النصاري خاصة- أو في سواهما، يؤكدون تأكيداً على مصطلح الفلسفة العربية لأسباب متباينة، وأنه أفضل من الفلسفة الإسلامية. وقد يرون هذا الأخير مرفوضاً تماماً. ولعل أكثرهم تحمساً الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي، انظر:

- العراقي، محمد عاطف. ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1974م، ط4، 1978م. حتى عمله المتأخر نسبياً، وهو:

- العراقي، محمد عاطف. الفلسفة العربية: مدخل جديد، القاهرة: الشركة المصرية =

إنجازاً إسلامياً بالمرة. أما نحن فنذهب إلى أن علم الكلام يقصر عن شروط الفلسفة، ومنهجه لا يعد منهاجاً فلسفياً على وجه الدقة، وله مسلمات وحدود تبدأ بالإلهيات وتنتهي بمتطلبات المعتزك الحضاري والواقع السياسي، فتجعله ذا خصائص تختلف عن خصائص الفلسفة التي لم تتحقق إلا مع الكندي، لكن علم الكلام بوصفه نمطاً من الفعالية العقلية والإنتاج الفكري والخطاب النخبوي، كان هو المؤدي إلى الفلسفة الحقبة فيما بعد، بفعل عوامل أخرى تفاعلت معه، وأدت إلى تطوره هو ذاته.

صحيح أن العرب في جاهليتهم لم يعرفوا الفلسفة، لأنهم "لم يعنوا بأول

= العالمية للنشر - لونجمان، 2000م. يقول عاطف العراقي في إهدائه هذا الكتاب إلى روح أحمد لطفي السيد: "إلى من أطلق على فلسفتنا الفلسفة العربية، وابتعد تماماً عن التسمية الزائفة، الفلسفة الإسلامية". وهو أستاذ متمكن من هذه الفلسفة، ولا شك في أن لديه مسوغاته.

على أن بعض مفكرينا، نجدهم حدائين علمانيين متعصبين متطرفين في حداثتهم وعلمانياتهم! فينطلقون من منطلقات عصر النهضة الأوروبي، ويسلمون بأن الدين -الإسلامي في حالتنا- هو علة التخلف والنكوص، ومن ثم يغدو تقليصه وتهميشه شرطاً ضرورياً للنهضة، تماماً كما حدث في الحضارة الأوروبية. وهنا لا يكون مصطلح الفلسفة العربية تأكيداً للعروبة بقدر ما هو نفي للإسلام. هؤلاء العلمانيون المتطرفون الذين يسلمون بمنطلقات الحضارة الغربية تسليماً أعمى، غير ملتفتين إلى أوجه الاختلاف أو الالتقاء، واقعون في مغالطة منطقية، أشار إليها الدكتور علي مبروك في واحد من أعماله التي تأتي لافتة حقاً، وهي ترزعزع "أسساً ثابتة" بتعبيره الأثير، إنها مغالطة افتراض علة واحدة محدثة للأثر، فما أحدث الأثر النهضوي في أوروبا قد لا يحدثه في المشرق، لأسباب عديدة، أهمها أن موضع الدين في بنية الحضارة العربية نقيض لموضعه في بنية الحضارة الغربية، وأيضاً ما كشف عنه علي مبروك من اختلاف بنية العلاقة بين السياسي والعقائدي اختلافاً بيناً في الشرق الإسلامي عنها في الغرب المسيحي. انظر:

- مبروك، علي. الخطاب السياسي الأشعري: نحو قراءة مغايرة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006م، ص 49 وما بعدها.

ويبدو أن مصطلح الفلسفة الإسلامية الأكثر انتشاراً واعتماداً هو الأوفق؛ لأن المسألة في النهاية كانت إثر الثورة الثقافية العظمى التي أحدثها الإسلام، فترسم عطاؤها في دوائر حول المركز الثابت المميز لهذه الحضارة؛ أي النص القرآني، وكانت أولى الدوائر التي ترسمت حول المركز هي تقعيد قواعد اللغة العربية. ثم كان علم الكلام دائرة أخرى، والفلسفة الإسلامية بدورها دائرة أخرى ... ولا مشاحنة بين مصطلحي العروبة والإسلام؛ العروبة قلب الإسلام، والإسلام امتدادها الحضاري، الذي استوعب ميراثها من الأديان والحضارات السابقة.

أدوات الحضارة النظرية وهي التدوين وتأليف الكتب.⁽¹¹⁾ ولكن، لطالما رددنا أن الفلسفة الإسلامية -فيما بعد- بدأت بالترجمة. واستقر هذا في وعينا على أنها بدهية أولى في درسنا للفلسفة الإسلامية. ولا جدال في أهمية حركة الترجمة وفعاليتها، التي كانت "للتعرف على الحضارات المعاصرة، وليس تقليداً لها أو اتخاذها مصدراً."⁽¹²⁾ ولكن أن تكون هي نقطة البدء والمحرك الأول، فهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية محض نتاج للمؤثر الخارجي اليوناني، فنكون أصلاً وامتداداً في وضع المنفعل المتلقي، ويظل الغرب وتراثه ابتداءً وأبداً في وضع الفاعل الملحق، وتتأكد مركزيتهم وهامشيتنا. يقول حسين مروة عن الزعم بانفعال الفلسفة الإسلامية بالمصادر الخارجية: "الانفعال وحسب يتضمن القول بأن المنفعل تابع ومقلد وناقل فحسب دون إبداع."⁽¹³⁾

إن نشأة علم الكلام في الحياة الإسلامية، ونموه في مناخها الموار الفائر آنذاك، بفعل مكوناتها وصراعاتها، حتى وصل بفضل عوامل متعددة -منها الترجمة- إلى طور الفلسفة الإسلامية، يطيح بذلك الوهم الذي يجعلنا منفعلين فحسب. ومن الضروري هنا الإشارة إلى لفظة حسين مروة الثاقبة، حين أوضح بالتفصيل المدروس كيف أن المحرك الأول للعقل العربي، وبالتالي النقطة المفضية للفلسفة الإسلامية، لم تكن حركة الترجمة، بل كانت عقيدة الجبر التي رفعها الأمويون لتبرير حكمهم الجائر القائم على الدم الطاهر المراق، وبالتالي ظهرت الثورة عليهم في شكل رفض أيديولوجيتهم السلطوية؛ أي رفض عقيدة الجبر على يد ثلاثة من شهداء القدرية أو الحرية: معبد الجهنني وعمرو القصاص وغيلان الدمشقي، الذين هم أسلاف المعتزلة. والمعتزلة بدورهم أسلاف الفلاسفة الإسلاميين.⁽¹⁴⁾ من هذه الثورة الشعبية ضد السلطة الجائرة، أو

(11) الأهواني، أحمد فؤاد. الفلسفة الإسلامية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص 4.

(12) حنفي، حسن. مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، 1991م، ص 12.

(13) مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، ط 6، 1988م. مج 1، ص 821.

(14) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، مج 1، 555-594.

هذا الصراع الأيديولوجي بين الجبرية والقدرية في الربع الأخير من القرن الأول الهجري، بدأت رحلة العقل العربي إلى عالم التفلسف، مصداقاً للقول الشهير: تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحرية.⁽¹⁵⁾

وبكل هذا الدور الحاسم والفعالية الشاملة لعلم الكلام، ولأنه أصيل بكل ما تتضمنه الأصالة من معنى؛ فقد تَخَلَّق في رحم الحضارة الإسلامية، ودار حول التنظير العقلي للحضارة الإسلامية، التي هي المخزون النفسي والبناء الشعوري للجماهير، والنسيج القيمي وملامح المجتمع وقسماته وأطره ومعاييره. وبذا، أصبح علم الكلام التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية.

والمقصود بالأيديولوجيا هنا؛ شبكة القيم والأفكار والمعتقدات والمصالح والتوجهات والشعور والمخزون التاريخي والحاصل المشترك والتطلعات والأهداف إلخ. وعلى الإجمال، هي الموجهات العامة للوعي والسلوك التي تصنع جمعية الجماعة، فلا تعود حاصل جمع آحاد من الأفراد.

بهذا التحديد لمفهوم الأيديولوجيا، فإنها تغدو ضرورة ملازمة للوجود الإنساني، من منظور النزعة الجمعية التي تبحث عن هوية ثقافية ووضع حضاري، وليس من منظور الفردية المطلقة، الذي يزيد الهويات الثقافية تفتيتاً وتميعاً لا يحتاج إليه عصر العولمة المستكفية تماماً. إن المقصود بالأيديولوجيا هنا هو ما يجعل الجماعة ذات هوية. ولئن كانت الأيديولوجيا منظومة نظرية، فإنها لا تتنامى تجريدياً، بل لا بد لها من أن تأتي تعبيراً عن واقعات جماعية محددة..

(15) ينسب هذا القول عادة إلى الفيلسوف الإيطالي بندتو كروتشه (1866م - 1952م). انظر مثلاً:

- Croce, B. *History as the Story of Liberty*, trans. by Sylvia Sprigge, Chicago: Henry Regency Co., 1970.

ويقال أيضاً إن نسق الفلسفة الهيجلية الشامل الشامخ يأتي تطبيقاً ومصدقاً لهذا القول. ولكننا نحسبه قولاً أوسع مراماً وأبعد آفاقاً من كروتشه ومن هيجل ومن الفلسفة الإيطالية أو الألمانية أو سواهما؛ إذ يمكن أن نلقاه شاملاً الفلسفة بأسرها، كما تصفها ورقة مؤتمر الفلسفة في الفكر الإسلامي بأنها "تعبير عن مجمل الفكر البشري". ويمكن أن نتفق تماماً على أن المنطق الرياضي وفلسفة العلوم الطبيعية تحديداً هي أبعد مجالاً عن قضايا الحرية. انظر:

- الخولي، يمينى طريف. الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1990م.

عن معتقداتها المتجهة نحو مصالحها، اتجاهاً ينبع من متعينات واقعها، مما يجعل الأيديولوجيا حاملةً لإمكانات الحركة والتطوير نحو مثاليات الجماعة وطموحاتها. إن فيها عنصراً يتجه نحو مثال يتجاوز الواقع وينفيه ويفوقه، بحيث يمكن القول في تعريف (الأيديولوجيا) إنها منظومة فكرية تدعو إلى تفسير العالم وتغييره في آن واحد، من حيث أن الأيديولوجيا تأتي متضافرة مع الطوباوية⁽¹⁶⁾ وتصور ما ينبغي أن يكون.

من هنا تخلق علم الكلام في تراثنا القديم تمثيلاً عينيّاً لأيديولوجيا الجماعة الإسلامية التي كانت ناهضة متوثبة آنذاك. وعلى المنوال نفسه يتبدى لنا مثول علم الكلام في هذه الزاوية أو تلك من زوايا مشاريع تجديد الفلسفة الإسلامية في الفكر العربي الحديث أيضاً، كتمثيل لأيديولوجيا تريد النهوض، وتجاوز واقع مأزوم بآفاق فكر نهضوي.

في تراثنا القديم كان علم الكلام بالذات، ودون علوم التراث الأخرى، النقلية أو العقلية، هو الذي تخلق في أتون الصراع السياسي، وكان المتكلمون أيديولوجيي الدولة الإسلامية. فالدولة العباسية الأولى جندت المعتزلة في حربها ضد خطر النزعات الشعبية، وما حملته من تيارات فكرية مناوئة ومناهضة للعقلية الإسلامية، كالمانوية⁽¹⁷⁾ والغنوصية⁽¹⁸⁾ والمجوسية⁽¹⁹⁾ "فكان المعتزلة هم أيديولوجيو الدولة آنذاك، يعملون على نشر وتكريس العقل الديني الإسلامي، وبالتالي سلطة الدولة".⁽²⁰⁾ ولما تعاظم شأن الدولة لتعاظم شأن العقل معهم، وقوي بناؤهم الأيديولوجي، حتى بات خطراً يهدد الدولة الاستبدادية التي بدأت عوامل الضعف والتفكك تتسرب إليها، نهض الأشاعرة للرد عليهم وتحجيمهم. فأصبح الأشاعرة أيديولوجيي الدولة الإسلامية، في العصر العباسي الثاني وما

(16) الطوباوية: الفكر الذي يصور النظام المثالي للمجتمع الإنساني. [المحررون]

(17) المانوية: هم أصحاب ماني بن فاتك، أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بالنور والظلمة. [المحررون]

(18) الغنوصية: مدرسة عقائدية لها فلسفات باطنية بعيدة عن الوحي. [المحررون]

(19) المجوسية: ديانة عبدة النيران الذين يقولون إن للعالم أصليين: نور وظلمة. [المحررون]

(20) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1984م، ص151.

تلاه. ومن قبل حين تكلم الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (83هـ-148هـ)، أسس جعفر بكلامه أيديولوجيا (الدولة الإسلامية الشيعية). وقد كان للشيعية دورهم في نشأة علم الكلام وفي تطور مباحثه.

لقد تشكل علم الكلام القديم استجابة للمشكل السياسي، وللمتغيرات الحضارية، التي لا تنفصل بدورها عن الفتوحات العسكرية والامتداد السياسي. يقول المفكر الإسلامي محمد عابد الجابري: "كانت المواقف السياسية يبحث لها عن سند عام في الدين، وكان ذلك أولى الخطوات النظرية التي أسست ما سيطلق عليه فيما بعد (علم الكلام). إذن فعلم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد كلام في العقيدة، بل كان ممارسة للسياسة في الدين."⁽²¹⁾ لقد أتى علم الكلام القديم نتاجاً لتفاعل ثلاثة مقومات، هي: العقائد، والمعتزك السياسي، والعقل الفلسفي النظري.

إن علم الكلام تمثيل عام للأيديولوجيا الإسلامية بوصفها الوجود الواعي للأمة، فحمل علم الكلام القديم الإطار العام للوعي بشتى توجهاته وفرقه، لا سيما المعتزلة والأشاعرة الذين سادوا أخيراً. وفي الفكر العربي الحديث نجد محاولات تجديد تستعين بعلم الكلام بوصفه إطاراً وموجهاً أمثل لحضارة إسلامية ناهضة في القرن الحادي والعشرين، أو وسيلة لانبعاث روح الحضارة الإسلامية. وحين يتساءل عبد الله العروي: ما هي روح الحضارة الإسلامية؟ ينتهي إلى أن "الخوض في مسألة روح الحضارة ينتهي حتماً إلى تأسيس علم كلام مستحدث."⁽²²⁾

ثانياً: الرؤية الفلسفية الكلامية: الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا

في زمان تخلّق علم الكلام في القرن الثاني الهجري، كان الهم الحضاري الأول هو إثبات عقائد الإسلام في مواجهة عقائد الشعوب الأخرى المتاخمة

(21) المرجع السابق، ص 347. يبين الدكتور علي مبروك تفصيلاً لكيفية تميز الفكر الإسلامي القديم،

وربما الحديث أيضاً بأن العقائدي تخلّق في رحم السياسي. انظر:

- مبروك، الخطاب السياسي الأشعري: نحو قراءة مغايرة، مرجع سابق، ص 49.

(22) العروي، عبد الله. ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء: دار التنوير، 1983م، ص 198.

الخاضعة أو المناهضة، وأولها عقيدة وجود الله، مما أدى بالمسلمين إلى اعتماد أساس من أساسيات الموقف الفلسفي، فأضحوا رواداً للتفلسف مع قصوراتهم المنهجية والمعرفية في شروط التفلسف. إنه الرؤية الأنطولوجية الشاملة للوجود، الشاملة للإلهيات والطبيعات، الفيزيكا والميتافيزيكا، على السواء.

وثمة أسلوبان لتناول علم الكلام القديم؛ فإمّا النظر إليه فرقاً، وإمّا النظر إليه موضوعات. فإذا نظرنا إليه من جهة الموضوعات، فإننا نجد ستة موضوعات دار عليها البحث الفلسفي، هي: التوحيد، القدر، الإيمان، الوعيد، الإمامة، ثم اللطائف؛ أي الطبيعات. والإلهيات (العقليات) تشمل التوحيد والقدر، والسمعيات (= النقليات) وتشمل: الإيمان والوعيد والإمامة. أمّا اللطائف أو الطبيعات فموضوعها الجسم والحركة والزمان والمكان؛ أي العالم الفيزيقي بتعبير معاصر، الذي هو عالم الشهادة بالتعبير الإسلامي النافذ. إنها "دقيق الكلام" الذي هو مجال العقل وحده، في مقابل "جليل الكلام"؛ أي العقائد التي يُفزعُ فيها إلى كتاب الله.

هكذا تشير رؤية العالم الطبيعي أو الطبيعات إلى بداية التفكير العلمي في الطبيعة، بل وتطور - كما يرى حسن حنفي - إلى ما يمكن أن نسميه مشروع إنشاء لاهوت طبيعي، على نحو مادي خالص وكأنه علم فيزياء. لكن هذا الفكر العلمي البازغ من ثنايا الفكر الديني تم إسقاطه من الحساب، ثم إجهاضه بسيادة الفكر الديني وحده، فانفصل العلم عن الدين، والبدن عن النفس، والشيء عن العقيدة، والعالم عن الله.⁽²³⁾ فالطبيعات لم تكن إلا سلماً للإلهيات، وليست مطلوبة لذاتها أبداً للفهم والتفسير. فالمطلوب فقط استخدامها، وبالتحديد استخدام "حدوث العالم"، دليلاً على العقائد الإلهية. والحادث هو الجسم الطبيعي، فكانت الطبيعات محض صورة عقلية للإلهيات، خادمة لها وليس للإنسان، في حين أن الإنسان هو الذي يحيا في الطبيعة، وهو الذي يصارعها ويحتاج إلى ترويضها وتطويعها.

(23) حنفي، حسن. من العقيدة إلى الثورة، بيروت: المركز الثقافي العربي، دار التنوير للطباعة والنشر، 1988م، ص 155، 525.

دليل الحدوث؛ أي كون حدوث العالم، أو العالم الحادث المخلوق، دليلاً على وجود الله، وعلى قدرته وعلمه الشاملين وحكمته وحياته، هو ما سلّم به المتكلمون جميعاً، بل المسلمون جميعاً. فالكلام في نهاية الأمر انعكاس للمكتون الشعوري لجماهير المسلمين، فكان دليل الحدوث هو مدخل اشتباك علم الكلام بالعالم وبالرؤية الأنطولوجية الشاملة التي تجعل المتكلمين ممهدين لطريق الفلاسفة.

لم يكن العالم لدى المتكلمين إلا علامة على وجود الله؛ أي على ما ورائه بتعبير فلسفي أثير. و"إنما سمي (العَلَم) علماً لأنه علامة منصوبة على وجود صاحب العلم. فكَذلك (العَالَم) بجواهره وأعراضه، وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى." (24) كلمة (عَالَم) مشتقة أصلاً من العَلَم والعلامة، وفي أصلها اللغوي البعيد من الحسي: العُلام أي الحناء لما يترك من أثر باللون. والعلامة ما تترك في الشيء مما يعرف به. ومن هذا العَلَم: لما يُعرف به الشيء أو الشخص، كعلم الطريق، وعلم الجيش (الراية)، وسُمي الجبل علماً لذلك. ومنه: علمت الشيء؛ أي عرفت علامته وما يميزه، ونقيضه الجهل. وتكون بعد ذلك المعاني الخاصة والاصطلاحية للعلم. ولم ترد لفظة العَالَم في القرآن الكريم مفردة أبداً، وإنما وردت فقط في صيغة الجمع: العالمين، ثلاثاً وسبعين مرة، هذا غير (العالمين - بكسر اللام)، من العلم بالشيء التي وردت ثلاث مرات. (25) وربما وردت بهذا العدد من المرات على سبيل التأكيد اللغوي، فهذا هي نفحة كلامية تكشف عن عبقرية اللغة العربية، حين العلم والعالم مردودان للأصل اللغوي نفسه، كان يمكن استثمارها لتوطين العلم في عالمنا.

كانت المشكلة المحورية للأنطولوجيا الكلامية هي العلاقة بين الله وبين العالمين أو العالم، وهي علاقة اتخذت -مبدئياً- صورة الإيجاد والخلق من العدم؛ إحداه المحدث: هذا العالم. وظل دليل الحدوث دائماً إطار الأنطولوجيا

(24) الخولي، أمين (مُحرّر). معجم ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1968م، ج4، ص240-241.

(25) المرجع السابق، ص248، 245.

الكلامية ككل وكأجزاء، ومسوغها. وفي هذا نستنتق الفحوى الجوهرى أو الثابت البنيوي في علم الكلام القديم بأسره، والذي يعلو على الخلافات الجزئية. إنها "وحدة الأساس الذي تقوم عليه بنية كل من الفكرين المعتزلي والأشعري"⁽²⁶⁾ على السواء، بل وكل ما سواهما.

فقد قامت الأنطولوجيا الكلامية على دليل الحدوث، الذي لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (= الإلهيات أو عالم الغيب) على الشاهد (= الطبيعيات أو عالم الشهادة). وكما أشار حسن حنفي، فإن قياس الغائب على الشاهد الذي يبدو مستعاراً من علم أصول الفقه، هو أساس الفكر الإلهي أو الثيولوجي⁽²⁷⁾ كله.⁽²⁸⁾

تكشف هذه المحاولات عن بزوغ العقل من خلال الإيمان، وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة -بعد استيعابها- إلى التحليل العقلي الصرف.⁽²⁹⁾ فدليل الحدوث تجريبي يستند إلى المشاهدة، ثم ينتقل من الواقع المحسوس إلى الفكر.

وإذا رُمنّا تأطيراً للإبستمولوجيا الكلامية، فإننا نجد تحليلاً بنيوياً ثاقباً يقف على آلية إنتاج المعرفة في العقل العربي، فمحمد عابد الجابري يبين أن عناصر المعقول العربي ثلاثة: الوحدانية والنبوة ووجوب معرفة الله من خلال تأمل الكون.⁽³⁰⁾ فقد كان العالم، أو الكون الأنطولوجي، ونظامه: القرآن وبيانه، هما العنصران الأساسيان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه العقل الإسلامي في صراعه مع اللاعقل.. مع المشركين؛⁽³¹⁾ إذ كان غرض المتكلمين الأول هو إبطال

(26) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، مرجع سابق، مج 1، ص 736.

(27) الثيولوجي: مصطلح يعني اللاهوت بالمفهوم الغربي النصراني واليهودي، وهو علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته. [المحررون]

(28) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، مج 1، ص 258-259.

(29) المرجع السابق، مج 2، ص 12.

(30) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، ط 1، 1984م، ص 14.

(31) المرجع السابق، ص 139.

مذاهب الخصوم: المانوية والمجوسية والمزدكية⁽³²⁾ والثنوية⁽³³⁾ وغيرهم، باتخاذ الشاهد (= العالم ونظامه) أصلاً للتدليل على الغائب (= العقائد).

وهذه عقلية بيانية؛ أي إن آليتها أو أدواتها لإنتاج المعرفة هي البيان، الذي هو أصلاً آلية لغوية؛ هي آلية التشبيه التي تؤسس البلاغة العربية. إن علوم اللغة والبلاغة لها ريادتها المعروفة للعقل العربي وإنتاج المعرفة العربية، بحكم لغوية الحدث القرآني، وأنه بيان.

وقد تكوّن العقل العربي في العصر العباسي الأول (عصر التدوين) من خلال تشييده علوم البيان، وأعلّاهها تقعيده قواعد اللغة العربية. وأبدع في هذا إبداعاً قلّ مثيلُهُ في تاريخ الفكر البشري،⁽³⁴⁾ واحتلّ أوسع رقعة في الثقافة العربية. يسمي الجابري هذه المرحلة -التي شهدت نشأة علم الكلام ثم ازدهاره- مرحلة العقل البياني؛ لأن الخطاب العربي فيها يؤسسه فعل واحد؛ أي آلية ذهنية معرفية واحدة، قوامها ربط أصل بفرع لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو هو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين. لذا، أسماه الجابري النظام المعرفي البياني، يتلوه النظام المعرفي البرهاني (= الحكمة أي الفلسفة)؛ أي تتلوه مرحلة الفلسفة، حيث المعقول الأرسطي، ثم النظام المعرفي العرفاني (= سيادة الأشعرية والتصوف)، حيث الغنوصيات المشرقية. فأعقب هذا مراحل الانحدار والتخلف في ليل الحضارة العربية الإسلامية الطويل، الذي لم تنبلج بشائر الأسحار في فجره إلا مع القرن التاسع عشر.

لقد أتت مرحلة الحكمة أو الفلسفة تالية لهذا الجهد المعرفي، وبفضل غير منكور له، بعد أن تفاعلت معه عوامل أخرى، أهمها حركة الترجمة والاطلاع على الفلسفة الإغريقية، وعلى تراث الفرس والهنود وسواهم، وحدوث عامل النماء والتطور العقلي الذي يبدو تلقائياً في بيئة عفية فتيّة كالبيئة العربية في تلك الآونة؛ لقد أتى تمام الكلام في الحكمة.

(32) المزدكية: نسبة إلى مزدك، وهي حركة تؤمن بشيوعية المال والنساء. [المحررون]

(33) الثنوية: حركة وديانة تقول بالنور والظلمة، وبأنهما أزليان قديمان. [المحررون]

(34) الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 339.

ولئن كان كلُّ من علم الكلام والفلسفة طريقاً مستقلاً نسبياً في سياق الحضارة الإسلامية، فإن الحدود بينهما مموهة إلى حد ما، فلم يكن علم الكلام إلا ممارسة للتفكير الفلسفي في القضايا التي أثارها نزول الوحي في المجتمع العربي. ومن حيث هي ممارسة متكفلة بمهمة التمثيل الأيديولوجي، فقد نحت منحى البحث الديني في العقائد؛ لأنه المنحى الأيديولوجي المتفاعل المثير للقضايا الفكرية والفلسفية التي شغلته.

ثم استفاد علم الكلام من المنطق كثيراً، فكان ينمو ويتطور، حتى نضج بفعل أتون التفلسف العقلاني؛ أي المنطق. "ومن القرن السادس الهجري حتى القرن الثامن الهجري أصبحت موضوعات علم الكلام هي نفسها موضوعات الفلسفة،" (35) أو كما يقول ابن خلدون اختلطت الطريقتان، "والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر." (36)

فلم تكن الفلسفة في النهاية إلا تطويراً لعلم الكلام، ظهرت بعد أن استوفى علم الكلام نضجه. فقد ظهرت الفلسفة الإسلامية بعد أن قام علم الكلام بمهمته في تحويل النص الديني إلى معنى عقلي ومضمون فكري، فجاءت الفلسفة أو الحكمة لتكمل الطريق، وتحوّل المعنى والمضمون إلى نظرية عقلية خالصة. إنها تمثل دائرة أو مرحلة فكرية أعلى من مرحلة التمهيد الكلامي، فقد أصبح الفكر والواقع مهيين للفلسفة. وكانت الفلسفة أو الحكمة أكثر اتصالاً بضرورة العقل البشري، وفي حلٍّ عن التمثيل الأيديولوجي المباشر الصريح، وإن كانت بطبيعة الحال لن تتحلل من ارتباطها به، فتميزت الحكمة أو الفلسفة عن الكلام بأنها انطلقت من المفاهيم والمضمون الفكري لا من القضايا المثارة في المجتمع؛ من النص الديني بصورة مباشرة. ولم تتخذ الفلسفة من عقائد الدين أو من النص الديني ذاته مسلمة أولية وقاعدة مباشرة للبحث.

وهنا لا بدّ من التوقف عند فارق جوهري بين الفلسفة الإسلامية في الشرق ومعاصرتها الفلسفة المسيحية في الغرب، حتى لا يوحى تشابه المصطلحين

(35) حنفي، حسن. دراسات إسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1981م، ص 110.

(36) نقلاً عن:

- عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 74.

بتشابه الحضارتين وتشابه دور الفلسفة فيهما. إن الفلسفة المسيحية في الغرب الأوروبي كانت تتخذ من عقائد الدين ومن النصوص الدينية مسلّمة أولية وقاعدة مباشرة للبحث، بل إن هذا هو صميم معنى "الفلسفة المسيحية" في أي عصر وفي أي مَضر، سواء وسيطة أو حديثة أو معاصرة، فلا فلسفة مسيحية دون التسليم بالعقائد المسيحية والانطلاق منها. أمّا الفلسفة الإسلامية فهي ليست هكذا، بل هي الفلسفة كلها التي ظهرت في إطار حضاري، تخلق وتنمى بفعل ظهور الإسلام. وفي سياق درسنا الفلسفة الإسلامية يمكن أن نخرج مثلاً على ابن الراوندي الملحد، وعلى الطبائعيين الدهريين. لقد انطلقت الفلسفة الإسلامية في أفق حضاري أشمل، ربما لأن خدمة العقيدة على وجه التحديد مصنونة ومكفولة بفعل جهاز معرفي مهيب، يفوق الجهاز المعرفي لأية عقيدة دينية أخرى، فهو جهاز معرفي يبدأ من علوم اللغة إلى علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والفقه ذاته بمدارسه المتعددة، وعلوم القرآن، والتفسير، والحديث، والسيرة، إلخ.

وبصدد فضل علم الكلام في وصول العقل الإسلامي إلى برّ الحكمة أو دائرة الفلسفة الخالصة، يتبوأ المعتزلة المنزلة العليا والفضل الأعم. فلم يكن علم الكلام المعتزلي بالذات إلا فلسفة صريحة، بل وفلسفة ناضجة؛ وإذا كان يقال دائماً إن قصة الفلسفة هي قصة العقل، وإن قصة الفلسفة هي قصة الحرية، فإن المعتزلة كانوا فلاسفة العقل والحرية معاً. فقد قال المعتزلة بالعلية التي هي العقل في الطبيعة، ومع هذا وضعوا فارقاً بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان؛ إذ الأول حتمي آلي هو بتعبيرهم (إرادة حتم)، والثاني يدخل فيه عنصر التمكين والاختيار، أو هو بتعبيرهم (إرادة تفويض).⁽³⁷⁾ ليس هذا فحسب؛ إذ هم فلاسفة الحرية والعقل من حيث إنهم أهل العدل والتوحيد. فقد كان واضحاً دائماً أن الحرية الإنسانية (الاختيار بمصطلحاتهم)، هي المضمون المحوري لمفهوم العدل المعتزلي.

لكن، لم يتضح أن الحرية مضمون محوري للفلسفة بأسرها إلا منذ القرن السابع عشر وما تلاه، حين استقام نجيب العقل الأثير؛ أي نسق العلم الحديث، عملاقاً واعداءً، محصناً بتلك الحتمية العلمية الإستمولوجية الصارمة، يلقيها على

(37) عمارة، محمد (مُحقّق). رسائل العدل والتوحيد، القاهرة: دار الهلال، 1971م، ج2، ص 183-184.

الوجود بأسره أنطولوجياً، لتنتفي حرية الإنسان، فكان التناقض بين العلم بحتميته والإنسان بحريته محوراً دارت بين رحاه الفلسفة الأوروبية الحديثة؛ أصابها بما أسميته شيزوفرينيا أو انفصام حاد بين عالمين؛ أحدهما للحتمية العلمية والآخر للحرية الإنسانية، فوجد العقل والمادة عند ديكارت.. النومينا والفينومينا عند كانط.. الإرادة والتمثل عند شوبنهاور.. الأنا واللاأنا عند نيتشه.. العقلي والواقعي عند هيجل.. الروح والطبيعة.. النسبي والمطلق.. الآلي والغائي... بعض ثنائيات جمّة، دارت بين رحاه الفلسفة الأوروبية الحديثة، وكلها معاً تجمعها بوتقة واحدة، الثنائية الأم والأصل والأساس: الحتمية العلمية والحرية الإنسانية.⁽³⁸⁾ إنه خيار الفلسفة الأوروبية العسير: إمّا فلسفة العقل، وإمّا فلسفة الحرية، وهو خيار طوت تحت وطأته توتراتها وتطوراتها، وقد بلغت الذروة في التنويرية.

وكرر فعل على التنويرية⁽³⁹⁾ وإيمانها المفرط بالعقل والعلم، نشأت الرومانتيكية لترفع لواء الحرية، وتمخضت عن البرجسونية⁽⁴⁰⁾ والوجودية،⁽⁴¹⁾ ورد الفعل على الوجودية بالبنوية⁽⁴²⁾... وليس يصعب إدراك أن الحتمية العلمية التي هي إبستمولوجية وأنطولوجية معاً، كانت امتداداً باهتاً لمفهومي العلم الإلهي الشامل (إبستمولوجياً) والقدرة الإلهية الشاملة (أنطولوجياً)، في إثارتها لمشكلة الحرية الإنسانية، لا سيما مع الكالفينية.⁽⁴³⁾

(38) الخولي، يمنى طريف. العلم والاعتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى الحتمية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م. وطبعة ثالثة، 2006م، ص 13-38.

(39) التنوير: هو مصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية في أوروبا، قامت للدفاع عن العقلانية بدلاً من الدين، وعصر التنوير: هو بداية ظهور الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية. [المحررون]

(40) البرجسونية: هي مذهب فلسفي معاصر وضعه برجسون سنة 1941م، تغلب عليه النزعة الروحية، ويقوم على التطور الخلاق، ويُعدّ ردة فعل على النزعة المادية. [المحررون]

(41) الوجودية: هي تيار فلسفي يعلي من قيمة الإنسان، ويؤكد تفرد. [المحررون]

(42) البنوية: هي منهج فكري وأداة للتحليل تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنظم. [المحررون]

(43) الكالفينية: هي مذهب مسيحي بروتستانتي، أسسه المصلح الفرنسي جون كالفن. ومن أهم أفكارها الاختيار المسبق، وأن الإنسان بعد أن يخطئ لا يستطيع أن يمتلك الإرادة الحرة للتوبة. أما كل الذين سينالون الخلاص فإن الله كان قد سبق واختارهم قبل إنشاء العالم. [المحررون]

هذا عن العدل (= الحرية). أمّا عن التوحيد (= العقل) فقد أدى بالمعتزلة إلى نفي الصفات، وبالتالي التنزيه المطلق الذي استند إلى مبادئ فلسفية مجردة، حتى تأتي بعض مناقشاتهم أحياناً نسقاً مصمماً من المفاهيم الفلسفية، وكلها في إطار العقل والحرية، بلا شيزوفرينيا أو انفصام، كشأن الفلسفة الأوربية الحديثة. فماذا نتظر أكثر من هذا لنعدّهم فلاسفة رواداً وآباء شرعيين للفلسفة الإسلامية؟!

لذلك يسهب ابن خلدون -مع أشعريته- في إيضاح أن المعتزلة "هم أصحاب الفضل في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع الأمر الواقع التاريخي".⁽⁴⁴⁾ ويذهب حسين مروة إلى أن الفكر الفلسفي عاش طور الحضانة تحت جناحيهم، ثم كان شقهم لمجرى الفلسفة الإسلامية تحت تأثير قمعهم واضطهادهم،⁽⁴⁵⁾ الذي تكالبت عليه كل التيارات المحافظة، حتى غفروا للخليفة المتوكل أفعاله الشنعاء، وزعموا أن الله أيضاً غفر له فقط؛ لأنه قضى على المحنة الدهماء؛ أي الاعتزال. وعمل الكثيرون على تشويه آرائهم، لا سيما أبو المظفر الإسفراييني (ت 471 هـ/ 1078 م) الذي أفرد صفحات كثيرة من مصنفاته لهذا الغرض، فيما أسماه "التعريف بفصائح أهل البدع"، فضلاً عن محق نصوصهم، حتى اندثر معظمها، مما حال دون تعرّف تراثهم كاملاً. وتحت تأثير القمع والاضطهاد، رسم المعتزلة دائرة الحكمة أو شقوا مجرى الفلسفة، ليكون موازياً لمجرى عقلنة اللاهوت الذي شقه الأشاعرة وحدّد مساره الغزالي. على أية حال، كان المعتزلة مؤسسين حقيقيين ورواداً لمخلصين لعلم الكلام. وهم في النهاية ليسوا إلا جزءاً من كل، هو الكلام الذي أدى إلى الحكمة.

(44) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، مرجع سابق، مج 2، ص 11.
- لا ينبغي أن يحول بيننا وبين الاستفادة من هذا الرأي الخلدوني ما يقال عن ابن خلدون من أنه قد أعلن كراهيته وعدائه للفلسفة، فالواقع أنه لا ينبغي أخذ كل أقوال ابن خلدون - من قبيل هذا القول أو ذاك المناهض للفلسفة - مأخذ الحس؛ لأن ابن خلدون قد يطلق = القول على أعتته. وأبسط ما يقال في هذا أن قواعد علم التاريخ والتأريخ الرصينة التي اتقن عرضها عبر صفحات مقدمته الشهيرة لم يتبعها في التأريخ والتأريخ الذي عرضه عبر أجزاء كتابه "ديوان العبر وكتاب المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" الذي وضعت له تلك المقدمة!!

(45) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، مرجع سابق، مج 2، ص 994-52.

إن علم الكلام والفلسفة الإسلامية لا يُفهم أحدهما من دون الآخر، فهما معاً أصل وامتداد، ومن ثم لا بدّ للمقاربة المتكاملة لأية قضية فكرية من قضايا التراث الإسلامي أن تبحث في أصولها الكلامية وامتداداتها الفلسفية. وكان هذا في الأعم الأغلب شريعة متبعة في كثير من نصوص الفكر العربي المعاصر الرائدة في معالجاتها المحدثّة أو التجديدية للفلسفة الإسلامية.

خاتمة

يمكن أن نعدّ علم الكلام، في نشأته ونموه والدور الحضاري الذي اضطلع به، تمثيلاً عاماً لأيديولوجيا الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، فقد قام علم الكلام بدور معرفي خطير، وهو شق الطريق للفلسفة الإسلامية وتمهيده. ومع تفاعل عناصر علم الكلام في مرحلة متقدمة ناضجة، والنماء المتواصل للحضارة الإسلامية التي كانت فتية عفّية آنذاك، وحركة الترجمة والانفتاح على الحضارات الأخرى لاسيما ميراث حضارة الإغريق الذي نقل إلى الحضارة الإسلامية أصول التفلسف ومصطلحاته ومناهجه، نشأت الفلسفة الإسلامية في القرن الثالث الهجري.

نشأت الفلسفة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام. ولئن كانت هذه القضية خلافية، لا تفرض التسليم بها، فإنه لا يصعب إثباتها. واللافت حقاً أنها كانت منبثة في أعطاف الفكر العربي المعاصر، من حيث محاولة إثباتها أو التسليم بها أو العمل على أساسها، وتقرير أن علم الكلام يحمل في أعطافه إيديولوجيا. ولعل قسوة الصراعات الحضارية، مع القهر والتخلف والاستبداد في الداخل، والاستعمار والإمبريالية والصهيونية من الخارج، جعلت الفكر العربي الحديث ينغمس في المهام الإيديولوجية، وينطبع معظمه بطابع إيديولوجي صريح، ويغيب عنه برمته التأسيس النظري وإبداع المفاهيم الضروريين لإنشاء فلسفة إسلامية معاصرة.⁽⁴⁶⁾

(46) من أضخم المشروعات في الفكر العربي الحديث وأهمها، مشروع التراث والتجديد للدكتور حسن حنفي. ومع الجهد الجبار ذي الاعتبار المبدول في محاولة للتأسيس النظري وللتطبيق أيضاً، فإن الطابع الأيديولوجي الصريح، بل والزاعق، ينطق في كل سطر من سطور هذا المشروع المهيب.

لقد أكدنا فيما سبق أن الإيديولوجيا حاجة ملازمة للجماعة الإنسانية، وهي التي تجعلها مجتمعاً وليس حاصل جمع أحاد من الأفراد وحسب. ولكن الفلسفة والتأسيس النظري أيضاً ضروريان لتجريد التطور الحضاري والتقدم العقلي وتجسيدهما. فالإيديولوجيا والفلسفة كلاهما ضروريان.⁽⁴⁷⁾

لقد أوضحنا أن الفلسفة الإسلامية قديماً نشأت تطوراً لعلم الكلام، الذي قام بالمهام الأيديولوجية، فهل نأمل في أن تنشأ فلسفة إسلامية معاصرة تطوراً للفكر العربي الحديث الذي يقوم بالمهام الإيديولوجية؟ وهل ستواصل الفلسفة الإسلامية المأمولة الطريق من أجل تجاوز واقع مأزوم بفعل عوامل خارجية وعوامل داخلية؟ وكيف تنطلق صوب مستقبل أكثر إشراقاً، لتستعيد أمتنا حضوراً رائداً على ساحة العالم؟ وكيف تسهم إسهاماً إيجابياً يضيف إلى رصيد الحضارة الإنسانية المعاصرة؟ تلك هي الأسئلة المطروحة علينا، ونحسب أن القراءة المنهجية والمعرفية للفلسفة في الفكر الإسلامي تمهد سبلاً للإجابة عنها.

(47) في المقابلة بين الإيديولوجيا والتأسيس النظري، على أساس أن علم الكلام أيديولوجيا، يمكن أن نعد الفقهاء أصحاب أصول ودعاة تأسيس بمعنى ما، ومن ثم يمكن أن نتفهم هجومهم على الكلام. انظر:

- سالم، أحمد محمد. نقد الفقهاء لعلم الكلام: بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007م.

obeikan.com

وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر

عزمي طه السيد أحمد⁽¹⁾

مقدمة

قد يبدو السؤال عن وظيفة الفلسفة -بعد أن مضى على ظهورها، بوصفها نظاماً معرفياً متميزاً يجري تداوله وتعليمه، أكثر من خمسة وعشرين قرناً- سؤالاً غريباً أو غير متوقع. لكن المطلع على تاريخ الفلسفة عبر هذه القرون الطويلة سيجد أن هذا السؤال كان مطروحاً في كل العصور، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وأنه لا يزال يطرح في عصرنا الحالي عند فلاسفة الغرب، الذين ازدهرت عندهم الفلسفة حديثاً أكثر مما في العالم الإسلامي، وعليه، فإذا كان هذا السؤال مطروحاً ومشروعاً في العالم الغربي الحديث والمعاصر، فإنه أولى أن يكون سؤالاً مشروعاً في العالم الإسلامي المعاصر.

إن دارس الفلسفة المتتبع لتاريخها الطويل سيجد أن الفلسفة كانت على الدوام تؤدي وظيفة ما في حياة الإنسان، وإن اختلفت من عصر إلى آخر، ومن مذهب فلسفي إلى آخر، بل إنها في أحيان كثيرة كانت تختلف من فيلسوف إلى آخر في العصر الواحد والمجتمع الواحد أحياناً غير قليلة.

(1) دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة أدنبره/ المملكة المتحدة. أستاذ الفلسفة الإسلامية، جامعة

آل البيت - الأردن. البريد الإلكتروني: abutaha.azmi@gmail.com

إنّ الفيلسوف عمل جادّ وشاق؛ إذ هو بحث يتصف بـ "التعمق في البحث" عن الحقيقة في الموضوعات التي يتعرض لها، ومثل هذا العمل الجاد لا يجوز أن يُظن أنه بلا وظيفة يؤديها في حياة الإنسان، بل إننا نقول: إن أحد معايير تقويم الفلسفات هو النظر فيما قدمته للإنسانية جمعاء، أو على مستوى المجتمع والبيئة التي ظهرت فيهما.

إن من موجبات طرح السؤال عن وظيفة الفلسفة في العالم الإسلامي المعاصر، الصفة الغالبة على النشاط الفلسفي لدى عامة المتعلمين وغالبية المشتغلين بالفلسفة، وهي الاشتغال بفلسفة الآخر: ترجمتها أو دراستها وعرضها أو نقدها أو استشكال ما استشكلته تقليداً،⁽²⁾ أو عجزاً عن إبداع نشاط فلسفي نابع من واقع الأمة بما فيه من مشكلات وتطلعات وطموحات، ومن تاريخها وذاتها، الأمر الذي يجعلنا نطرح هذا السؤال عن وظيفة الفلسفة والنشاط الفلسفي، لعلّ في وضوح الإجابة عنه ما يعين على التأسيس لفلسفة عربية إسلامية، وعلى "أن نهض إلى الفيلسوف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت... وأن نبادر إلى التفكير في كيف نتفلسف من أجلنا"، كما يقول طه عبد الرحمن.⁽³⁾

في إجابتنا عن هذا التساؤل سنستعين بالفلسفة وتاريخها؛ ذلك أن تاريخ الفلسفة -الذي هو في الوقت نفسه فلسفة- قد انطوى على إجابات متعددة تكاد تستوعب كل الأجوبة المحتملة عن وظيفة الفلسفة، وسيكون مرشدنا في هذه الاستعانة -التي لن تكون نقلاً أو تقليداً- قول رسولنا محمد ﷺ: "الحكمة ضالة المؤمن أتى وجدها فهو أولى الناس بها"، فنحن نطلب الحكمة والحق، ونقول مع فيلسوف العرب؛ الكندي (ت256هـ تقريباً): "وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا

(2) هذا ما لاحظته الأستاذ طه عبد الرحمن في كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، في الفصل المعنون: كيف نقوم اعوجاج الفلسفة العربية؟ الفلسفة المغربية نموذجاً. انظر: عبد الرحمن، طه. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002م، ص66.

(3) عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص66.

والأهم المباشرة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق".⁽⁴⁾

وننتقل من فكرة نعتقدها، وهي: إنه على المشتغلين بالفلسفة في كل عصر أن يعيدوا النظر في وظيفة الفلسفة في مختلف جوانبها، من أجل الوصول إلى وعي أفضل بوظيفة الفلسفة، وما يمكن أن تسهم به للمجتمع الذي تظهر فيه، وللإنسانية بأسرها، وهو نظر تفرضه مشكلات كل مجتمع وحاجاته المتغيرة من جهة، ومشكلات الإنسانية وحاجاتها من جهة أخرى.

سنقوم باستعراض عدد من آراء الفلاسفة عبر العصور المختلفة في ما يخص وظيفة الفلسفة، ثم نقوم بمناقشتها والتعليق عليها، تمهيداً للوصول إلى وجهة النظر التي نراها في وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، لكننا سنقدم لهذا بيان يتضمن أبرز خصائص الفلسفة التي ستأتي وظيفة الفلسفة مرتبطة بها ارتباطاً عضوياً.

أولاً: الفلسفة وخصائصها

لا بدّ للباحث عن وظيفة الفلسفة من التعرف على معنى الفلسفة، وأبرز خصائصها، على النحو الآتي:

1 - الفلسفة محبة الحكمة

معلوم أن المعنى اللغوي لكلمة فلسفة في اللغة اليونانية يعني محبة الحكمة؛ إذ هي مكوّنة من مقطعين: Philo ومعناها محبة أو صداقة، و Sophia ومعناها حكمة، فصار المعنى المكوّن من المقطعين هو محبة الحكمة. ونحن نرى أن الوقوف عند معنى الحكمة يفيد في بيان حقيقة وظيفة الفلسفة.

لا يكاد يخلو كتاب في الفلسفة شرقاً أو غرباً من تأكيد أن كلمة سوفيا Sophia يونانية، وأن حبّ الحكمة والحكمة اختراع يوناني جاء على غير مثال سبق، لكنّه تبين لنا بالدليل الذي لا مجال للشك أو للظن فيه أن الأمر خلاف ذلك. وهذا الدليل هو قول كبير فلاسفة اليونان، أفلاطون (ت 348 ق.م) في

(4) الكندي، يعقوب بن إسحاق. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريّة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950م، ج1، ص103.

محاورة كراتيليوس، الذي أكد أن كلمة Sophia ليست من أصل يوناني، لدرجة أنه عدّها غامضة، فيقول نصّاً: "كلمة سوفيا غامضة جداً، وتبدو أنها ليست من أصل محلي،" ⁽⁵⁾ وأفلاطون - في هذه المحاورة يخبرنا عن لفظ آخر معناه "حكمة" وهو لفظ [فرونيسيس ρωνισις] ويبدو أن هذا اللفظ ليس مرادفاً للفظ [سوفيا σοφία]؛ إذ بيّن أفلاطون أن أصل وضعه وإطلاقه تم "في ضوء الافتراض بأن الأشياء المسمّاة [وهي الألفاظ: حكمة، وذكاء، وفهم، وحكم، ومعرفة] في حركة وسيلان وأنها كائنة." ⁽⁶⁾ فهذه الكلمات يونانية الأصل.

أمّا [سوفيا Sophia] التي جاءت منها كلمة "الفلسفة" فهي من أصل أجنبي، ولذلك تحيّر بعض الشيء في تحليل أصل وضعها، ومع ذلك فقد فسّرها في ضوء النظرية التي تقول: إن الأشياء في حركة وسيلان، وأن معنى (سوفيا) هو "التماس مع الحركة أو تيار الأشياء"، ⁽⁷⁾ وقد فعل هذا مع تأكيده أن الكلمات ذات الأصل الأجنبي كثيرة في اللغة اليونانية، والسبب في ذلك: "أن اليونانيين، وخصوصاً الذين كانوا تحت سيطرة البرابرة، غالباً ما استعاروا منهم [ألفاظاً]." ⁽⁸⁾ ولذلك فإن "أي شخص يسعى لإظهار ملائمة هذه الأسماء [المستعارة من لغات أخرى] وفقاً للغة اليونانية، وليست وفقاً للغة التي منها اشتقت الأسماء، سيقع بالتأكيد في الخطأ." ⁽⁹⁾

والحق، أننا إذا أردنا أن نعرف مفهوم كلمة سوفيا (حكمة) اللغوي، فإن علينا- كما قال أفلاطون- الرجوع إلى لغتها الأصلية، التي هي بالضرورة -بناء على كلام أفلاطون- ليست اللغة اليونانية. وقد قصدنا إلى إيراد هذه المعلومة عن كلمة (سوفيا) لأهمية ما يترتب على القول بأن أصلها غير يوناني من نتائج،

(5) أفلاطون، محاورة كراتيليوس، ترجم المحاورة وقدم لها بدراسة تحليلية: عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة، 1995م، ص 149. وانظر تعليقنا على هذا القول في مقدمة الترجمة، ص 81-83.

(6) المرجع السابق، ص 147.

(7) المرجع السابق، ص 149.

(8) المرجع السابق، ص 144.

(9) المرجع السابق، ص 144.

ومنها أن ما يقوله كثير من مؤرخي الفلسفة بأن الفلسفة اختراع يوناني معجز، ليس في حقيقة الأمر كذلك؛ لأن ما يشير إليه لفظ (سوفيا) وهو الحكمة، قد أخذته الحضارة اليونانية من حضارة أخرى، وأمم أو أمة سبقتها.

وفي هذا ما يسوّغ لنا أن نبحث في كلمة فلسفة (محبة الحكمة) محاولين بيان معنى الحكمة التي أحبها أهل اليونان، آخذين في الحسبان "أن حبك الشيء، لا يعني بالضرورة أنك تملكه،"⁽¹⁰⁾ مع أن الحديث عن الفلسفة ظلّ حتى يومنا هذا بأنها تمثل الحكمة، وأن الفلاسفة هم الحكماء.

امتدح القرآن الكريم الحكمة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَுُلُواْ الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269]، وقد أتى الله الأنبياء الحكمة، فكانوا يرشدون الناس إلى أصوب الطرق في التعامل مع هذه الحياة مع أنفسهم ومع الآخرين ومع الأشياء من حولهم، وإلى أصوب الحلول لما يواجهونه من مشكلات، ووجد أناس في كل المجتمعات وصفوا بأنهم حكماء، كان الناس يرجعون إليهم فيما يحتاجون إليه من نصح ومشورة وإرشاد لمواجهة مشكلات الحياة، والتعرف على أصوب الطرق في التعامل مع أنفسهم ومع غيرهم، ومع الأشياء المحيطة بهم، وكذلك مع الخالق سبحانه وتعالى. وقد ذكر القرآن الكريم أحد الحكماء البارزين في التاريخ وهو لقمان الحكيم، وقدم نماذج من هذه الحكمة، وهي المواعظ التي قدمها لابنه ليكون تعامله في الحياة مع الله ومع الوالدين ومع الآخرين ومع الأرض التي يمشي عليها سلوكاً سليماً صائباً.

خلاصة ما فهمناه من استخدامات القرآن الكريم للفظ الحكمة، ومن جملة الاستخدامات اللغوية لها، ومن بعض الاستخدامات في مجال البحث الفلسفي، أن الحكمة هي المعرفة العملية التي تتعلق بممارسة الحياة ومواجهة مشكلاتها. وتتسم بالصواب والتوفيق والسداد، ووضوح الرؤية في كل ذلك، وتكون هذه المعرفة مبنية ومؤسسة على معرفة نظرية بحقيقة الإنسان والحياة الإنسانية

(10) إيرل، ولیم جیمس. مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص 14.

والوجود المحيط بالإنسان، والله خالق الإنسان.⁽¹¹⁾

وتاريخ الفلسفة يبين أن الفلاسفة قاموا بالبحث في موضوعات المعرفة النظرية على مرّ العصور، وأنهم كانوا دوماً يحاولون أن يبينوا المعرفة العملية التي تُبنى على هذه المعرفة النظرية، حتى يستعين بها الإنسان في توجيه حياته الوجهة الأصوب، "لأن ذوي الحكمة إذا أرادوا أن يفعلوا شيئاً قدموا قبله النظر والبحث عن علم ما الذي ينبغي أن يُفعل،"⁽¹²⁾ كما يراه الكندي، الذي يرى أيضاً أن الكمال الإنساني: "إنما يكون باقتناء جزئي الحكمة اللذين هما: النظر [أي المعرفة النظرية] والفعال [أي المعرفة العملية]؛ إذ بهما الكمال الإنسي."⁽¹³⁾

وعليه، فإن الفلسفة لم تَحِدْ كثيراً عن المعنى اللغوي، حتى بعد أن صار اسمها "محبة الحكمة" (فلسفة)، وأن الفلسفة لم تكن ترفاً فكرياً، وإنما كانت عملاً عقلياً جاداً له وظيفته الاجتماعية الكبرى التي تمس كل جوانب حياة الإنسان، من أجل تحقيق ما أسماه الكندي "الكمال الإنساني" الممكن، فالفلسفة التي هي الحكمة، كانت وظيفتها وغايتها عند الشعوب إرشاد الإنسان، وهدايته إلى أصوب الطرق في كل تعاملاته في هذه الحياة مع نفسه، ومع الآخرين ومع الوجود، ومع الله.

وظيفة الفلسفة هذه، تتفق مع وظيفة الدين التي هي الهداية. فالفلسفة بهذه الوظيفة مارست عبر التاريخ دور المنافس القوي للدين، كونها تربط هذه الوظيفة العملية؛ أي الهداية والإرشاد، بجانبها النظري الذي هو بحث عن الحقيقة، فكان

(11) معلوم أن المعرفة الإنسانية لحقيقة الإنسان والكون والموجودات قد تضاغت عما كانت عليه عدة مرات إذا ما قورنت بما كان عليه الحال قبل قرنين أو حتى قرن من الزمان، وذلك من خلال العلوم الجزئية، الأمر الذي يفترض أن حكمة الإنسان ستتضاعف بالنسبة نفسها أو قريباً منها، فهل واقع الحال يؤيد هذا؟ هل إنسان القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين أكثر حكمة من الإنسان قبل ألف سنة أو ألف وأربعمائة سنة؟ (والإشارة الأخيرة هنا إلى عصر النبي محمد -عليه الصلاة والسلام- وصدر الإسلام الأول). لا أستطيع الجزم بأننا اليوم -مع تقدم معارفنا الهائل- أكثر حكمة مما كان عليه أهل القرون الماضية.

(12) الكندي، في الصناعة العظمى، حققه وقدم له: عزمي طه السيد أحمد، قبرص: دار الشباب، 1987م، ص 122.

(13) المرجع السابق، ص 121.

لسان حال الفلسفة: "إنني أقدم هداية للإنسان مبنية على الحقيقة التي وصلت إليها في بحثي النظري عن الحقيقة، بينما الدين يقدم هداية وإرشاداً عملياً دون أن يُبين الأساس النظري الذي قام عليه وانطلق منه". وهذا ما نجده عند فيلسوف مسلم كبير هو الفارابي (ت339هـ) على ما سيأتي بيانه.

2 - أبرز خصائص البحث الفلسفي:

بينما الارتباط العضوي بين خصائص الفلسفة الرئيسة، والوظيفة التي نرى أن على الفلسفة النهوض بها في العالم العربي الإسلامي المعاصر، تأسيساً لهذه الوظيفة وتأصيلاً لها. وتمثل الخصائص البارزة للفلسفة في الآتي:

أ - الموضوعات التي بحثتها الفلسفة إنسانية؛ بمعنى أنها مرتبطة بالإنسان وحياته وسلوكه والوجود الذي يحيط به ويتعامل معه، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ويكفي للتدليل على هذه الصفة استعراض المباحث الفلسفية منذ ظهور الفلسفة حتى وقتنا الحاضر، لنجدها كلها مرتبطة بالإنسان وحياته وسلوكه، والوجود الذي يحيط به ويتعامل معه.⁽¹⁴⁾

ب - تبحث الفلسفة عن حقيقة الموضوع الذي تدرسه، فجميع الفلاسفة كانوا يقولون على الدوام إنهم يبحثون عن الحقيقة، سواء أكانت حقيقة الوجود، أم الإنسان، أم الأخلاق، أم المعرفة، أم الجمال، أم اللغة، أم الدين، أم العقل... إلى آخر ما بحثه الفلاسفة من قضايا ومشكلات. وهذه الخصيصة للفلسفة لا تعني أن جميع الفلاسفة كانوا فعلاً مخلصين للحقيقة في بحث ما بحثوه من موضوعات، وإن كان قولهم في الأعم إنهم مخلصون للحق والحقيقة.

ت - لم تترك الفلسفة موضوعاً إلا وبحثت فيه، كما لاحظ ذلك الفارابي (ت339هـ) الذي قال: "لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللـفلسفة

(14) انظر تفصيلاً لهذه الفكرة في:

- السيد أحمد، طه عزمي. الفلسفة: مدخل حديث، عمان: دار المناهج، 2003م، ص 27-31.

فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم، بمقدار الطاقة الإنسانية.⁽¹⁵⁾ ويدخل تحت عنوان البحث عن الحقيقة -أحياناً- قدرة الفلسفة على تبرير واقع معين أو اعتقاد مخصوص، على أنه هو الحقيقة أو الخبر الحقيقي، وذلك بما تملكه صناعة الفلسفة من جهاز مفاهيمي متقدم ومعقد في أحيان كثيرة، وما توظفه من أساليب الاستدلال والجدال المختلفة.

ث - يغلب على البحث الفلسفي صفات: الكلية والتعمق وما ينبغي أن يكون؛⁽¹⁶⁾ فصفة الكلية تعني عدم الاهتمام بالأحوال الفردية، وإنما بالكلية من الأحوال، كما هو معروف في مباحث الوجود والإنسان والأخلاق والجمال والعقل، فالبحث هنا عن حقيقة كل الوجود لا حقيقة جانب منه، وعن حقيقة النوع الإنساني منذ كان الإنسان لا حقيقة فئة من الناس، وهكذا في جميع المباحث.

وصفة التعمق في البحث تعني عدم الوقوف في التحليل والتفسير والكشف عن الأسباب عند ظاهر الأمر وسطحه القريب، وإنما الاستمرار في التحليل إلى نهايته، والبحث عن الأسباب البعيدة والعلل الأولى، أو - كما يحلو لنا قوله - "البحث عن السبب، وسبب السبب، وسبب سبب السبب... حتى نصل إلى أصل الأسباب كلها".

وأما صفة البحث عمّا ينبغي أن يكون، فهي بحث عن الحال الأمثل والأكمل، التي ينبغي أن تكون عليها جوانب الحياة والسلوك، وعن المعيار الذي تقاس إليه الأمور قرباً أو بعداً، كما هو معلوم في مباحث القيم في مجال الأخلاق والجمال وغيرها.

ج - تعكس الفلسفة ذات صاحبها الفردية، فمهما حاول الفيلسوف أن يكون موضوعياً في بحثه وتحليلاته ونقده ونتائجه، فإن فلسفته لا بدّ أن تأتي في

(15) انظر تفصيلات أوفى لهذه الصفات في:

- المرجع السابق، ص 52-56.

(16) الفارابي، أبو نصر. كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس، تحقيق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، 1968م، ص 80.

النهاية عاكسة ذاته بما فيها من معتقدات ومسلّمات وطموحات ومدخلات معرفية وثقافية، والزاوية التي ينظر منها إلى موضوعات بحثه، ولهذا وغيره من الأسباب اختلفت آراء الفلاسفة كثيراً أو قليلاً باختلاف ذواتهم وفردانية كل واحد منهم، وهو أمر لا نجده بهذه الصورة في العلوم الأخرى.

ح - تعكس الفلسفة واقع العصر وظروفه وتتجاوزها، فالفيلسوف إنسان مرهف الحس، شأنه شأن المفكرين والأدباء والفنانين، يعيش في بيئة اجتماعية معينة لها واقعها وظروفها ومشكلاتها، ويحس بالمسؤولية نحو مجتمعه الخاص، وأحياناً يمتد هذا الإحساس إلى المجتمع الإنساني بأكمله، ومن هذا الحس بالمسؤولية يقوم بنقد هذا الواقع ومشكلاته، ثم يتجاوزه باقتراح الحلول لما فيه من مشكلات أو جوانب سلبية، وقد يصل الأمر به إلى رسم صورة مثلى لما ينبغي أن يكون عليه واقعه ومجتمعه من وجهة نظره الفردية.

لقد عبّر هيجل⁽¹⁷⁾ (ت 1831م) عن هذه الخاصية بقوله: إن الفلسفة "هي روح العصر الذي تنتسب إليه، إنها ليست فوق عصرها، وإنما هي وعي عصرها"،⁽¹⁸⁾ أو "عصرها معبراً عنه بالأفكار."⁽¹⁹⁾ وربما بالغ (الماركسيون)⁽²⁰⁾ في ربط فلسفة الفيلسوف بعصره بحيث تكون تعبيراً عنه، لكن يبقى القول بأثر العصر وظروفه ومحاولة تجاوزها أمراً موجوداً لا يُنكر في فلسفة الفيلسوف، على تفاوت في الدرجة وفي الوضوح ومباشرة الصلة وعدم مباشرتها.

(17) جورج هيجل: فيلسوف ألماني يرى أن الطاقة البشرية طاقة تطويرية مستمدة من المادة، وإن كان العقل أعلى شأنًا من المادة. [المحررون]

(18) نقلاً عن:

- بدوي، عبد الرحمن. مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1979م، ص58.

(19) مكاي. عبد الغفار. لمّ الفلسفة؟، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1981م، ص47.

(20) نسبة إلى كارل ماركس: فيلسوف ألماني وعالم اقتصاد توصل إلى أن الاشتراكية هي التطور الحتمي للبشرية. [المحررون]

خ - تعتمد الفلسفة المنهج العقلي الذي جوهره التحليل وتقديم الأدلة المنطقية لإثبات ما يُقدّم من نتائج. وتتوسل الفلسفة في بحثها عن الحقيقة بالشك المنهجي وطرح الأسئلة. وتاريخ الفلسفة يبين أن كثيراً من الآراء الفلسفية التي قدمها الفلاسفة عبر العصور لم يكن مبنياً على أدلة عقلية، وإنما كان تصورات لا دليل عليها، جرى النظر إليها عندهم -في أحيان كثيرة- على أنها مسلمات.

ثانياً: وظيفة الفلسفة عبر العصور

يبدأ الحديث -في العادة- عن الفلسفة في صورتها المتميزة بوصفها نظاماً معرفياً، يقوم على استخدام المنهج العقلي النقدي، ويتصف بالشمول والتعمق في محاولة لمعرفة حقائق الأشياء، من العصر اليوناني. لذا سنتابع هذا التقليد.

1 - عند اليونان

كانت وظيفة الفلسفة في بدايات التفلسف عند اليونان البحث في أصل الأشياء وأصل العالم، فقد تنوعت الآراء في بيان أصل العالم من القول بأنه الماء عند طاليس (ت 550 ق.م)، أو النار الخالدة عند هيراقليطس (ت بعد 480 ق.م)، أو الذرات المادية عند ديمقريطس (ت 361 ق.م)، أو العناصر الأربعة عند أمبدوقليس (ت 430 ق.م)، أو اللوغوس عند هيراقليطس (ت 480 ق.م)، أو الإله الواحد الذي لا يشبهنا عند أكرينوفان (ت 480 ق.م)، الذي ظهر في تفلسفه وظيفة رئيسة من وظائف الفلسفة، وهي النقد، وذلك بانتقاده الديانة اليونانية القائمة، وغير ذلك من الآراء المعروفة تفصيلاً في كتب تاريخ الفلسفة.

ثم تحولت وظيفة الفلسفة إلى البحث في الإنسان والحقيقة الفردية أكثر من البحث في أصل الأشياء وأصل الكون والحقيقة العامة وتفسير الطبيعة، وذلك على يد جماعة السفسطائيين، وكان ذلك، في جانب كبير منه، انعكاساً لتبدل الأوضاع السياسية في بلاد اليونان، فصار "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" عند بروتوجوراس⁽²¹⁾ (ت 420 ق.م تقريباً)، وأصبحت القيم نسبية إلى حدّ الفوضى.

(21) أقدم السوفسطائيين اليونانيين. [المحررون]

وجاء سقراط (ت 399 ق.م) فكرّس وظيفة الفلسفة للبحث في حقيقة الإنسان وفي الأخلاق وفي السياسة، واستخدم أسلوب الحوار والجدل سبيلاً للوصول إلى معرفة الحقيقة، من خلال الوصول إلى "الماهيات والمعاني" عن طريق العقل والأدلة العقلية.

وجاء أفلاطون (ت 348 ق.م) فتابع أستاذه سقراط في فهمه لوظيفة الفلسفة في أنها بحث عن الحقيقة، ووسّع نطاق البحث الفلسفي ليشمل كل جوانب الحياة تقريباً؛ السياسة والدولة والقوانين والتربية واللغة والفن والأخلاق، وذلك كله من أجل الإنسان وإرشاده وهدايته لتكون حياته خيرَ فاضلة راشدة، فكان للفلسفة عند أفلاطون وظيفة اجتماعية كبرى يمكن أن نسمّيها الوعي والهداية.

وتابع أرسطو (ت 322 ق.م) أستاذه أفلاطون في النظر إلى وظيفة الفلسفة الاجتماعية ووسع نطاقها، مع أنه اتخذ اتجاهاً فلسفياً واقعياً مخالفاً الاتجاه المثالي عند أستاذه، وكانت وظيفة الفلسفة عنده البحث عن الحقيقة من جهة، من خلال الوصول إلى العلل الأولى للأشياء ومبادئها الأولى، وذلك في جزء الفلسفة النظري، وكان لها وظيفة اجتماعية شاملة، تتمثل في إرشاد الناس إلى خيرهم وسعادتهم الفردية (الأخلاق)، وخيرهم وسعادتهم على مستوى المجتمع (السياسة).

وحين اضطربت الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية بعد حروب الإسكندر المقدوني (ت 323 ق.م) ظهرت مدارس فلسفية جعلت وظيفتها الرئيسة معالجة المشكلة الأخلاقية في مستواها العملي الواقعي، وهو ما نجده عند المدرسة الأبيقورية⁽²²⁾ والمدرسة الرواقية⁽²³⁾ إذ حاولت كل منهما توضيح السبل التي توصل الإنسان إلى الطمأنينة وتحقق له السعادة، "على الرغم من

(22) الأبيقورية: مدرسة شهوانية تعنى بالغرائز، وتنسب إلى الفيلسوف أبيقور. [المحررون]

(23) الرواقية: مدرسة فلسفية تعتمد على تعاليم زينون الرواقي، وتدعو إلى عدم الانهماك بالذات. [المحررون]

ذل الاستعباد والخضوع،" (24) وجاءت تعاليم زينون الرواقي (ت 262 ق.م)، (25) وأبيقور (ت 270 ق.م)، (26) وكأنها العلاج الوحيد المتاح لمشكلة المجتمع اليوناني.

وفي النصف الأول من القرن الميلادي الأول، شهد تاريخ الفلسفة وظيفة جديدة نادى بها الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري (ت 50م)، الذي استعان بالفلسفة في تأويل نصوص التوراة التي تتحدث عن تاريخ بني إسرائيل أو عن عقيدتهم، فكانت وظيفة الفلسفة عنده مرغزة في المقام الأول على التوفيق بين الدين اليهودي ونصوصه، والفلسفة المتمثلة في آراء فلاسفة اليونان السابقين.

وفي أواخر العصر الهلنستي ظهر أفلوطين (ت 270م) المصري المولد، فجعل الذوق الصوفي طوراً فوق التفكير الفلسفي وطوراً بعده، وصارت وظيفة الفلسفة عنده المساعدة في البحث عن الحقيقة التي تحصل بالاتصال بالواحد (أي الله).

وفي ضوء بيان وظيفة الفلسفة عند كبار فلاسفة اليونان، يمكن تقديم الملحوظتين الآتيتين:

أ - بحثت الفلسفة اليونانية في حقيقة العالم والوجود والإنسان، واهتمت بمشكلات الإنسان وكيفية حلها، وفي أفضل السبل في تنظيم حياته، وتحقيق خيره وسعادته على مستوى الفرد والمجتمع، وكانت الفلسفة في معظم أحوالها مرتبطة بأحوال عصرها ومشكلاته، محاولة الإجابة عن الأسئلة التي ظهرت فيه، وقامت الفلسفة اليونانية على يد عدد من الفلاسفة بنقد الديانة القائمة.

والملاحظ أن الديانة اليونانية، كانت أقرب إلى الأساطير، وأنها لم تكن قادرة على إرشاد الناس وهدايتهم بطريقة كافية وشفافية وشاملة من جهة، وبطريقة

(24) ديورانت، ول. قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، ط4، 1982م، ص127.

(25) زينون الأكيتومي: فيلسوف يوناني ومؤسس الرواقية. [المحررون]

(26) أبيقور: فيلسوف يوناني اشتهر بنظريته الخُلُقِيَّة في مذهب اللذة. [المحررون]

عقلية تتلاءم والعقلانية التي ظهرت في البحث الفلسفي من جهة أخرى، فرجحت كفة الفلسفة في قدرتها على تقديم هداية وإرشاد للناس، وقدرة على اقتراح الحلول للمشكلات التي يواجهونها، والإجابة عن أسئلة العصر أكثر بكثير مما كان بمقدور الديانة القائمة تقديمه.

ب - تبلور الفلسفة عند اليونان من خلال وظيفتين رئيسيتين:

- الوظيفة النظرية؛ المتمثلة في البحث عن الحقيقة، سواء أكانت حقيقة الوجود والعالم والإنسان، أم حقيقة كثير من المفاهيم الاجتماعية اللازمة لتنظيم حياة الإنسان، مثل مفهوم الخير والعدالة والجمال والسعادة وغيرها.
- الوظيفة العملية؛ المتمثلة في توضيح مبادئ وطرائق تعامل الإنسان في هذه الحياة مع نفسه ومع الآخرين، ومع الكون الطبيعي، ومع جميع جوانب الوجود المختلفة، بما في ذلك التعامل مع علّة الوجود ومبدعه، وذلك بغرض تحقيق السعادة للإنسان.

واستقراء تاريخ الفلسفة بعد عصر اليونان يبين أن هاتين الوظيفتين ظلتا قائمتين في كل العصور اللاحقة، بوضوح تارة، وبشكل غير مباشر تارة أخرى، أو في صور جزئية محدودة تارة ثالثة، (مثل وظيفتي النقد والتبرير وغيرهما من الوظائف الجزئية)، وأن الوظائف التي عبّر عنها الفلاسفة في هذه العصور اللاحقة على تنوعها وتعددتها يمكن بسهولة ردها إلى هاتين الوظيفتين أو إحداهما.

2 - عند أوائل الفلاسفة المسلمين

لم تظهر الفلسفة عند المسلمين، وإنما نقلت إليهم من الحضارات السابقة عامة، والحضارة اليونانية خاصة، وحين عُرِّبَت كتب الفلسفة اليونانية، كان الإسلام هو المهيمن على شؤون الناس والحياة، وكانت العلوم الإسلامية قد استوت على سوقها من تفسير وحديث وفقه وكلام، وجاءت الفلسفة لتسوِّغ وجودها من خلال علوم الطب والفلك والرياضيات، بوصفها من أجزاء الفلسفة من جهة، ولتقدم نفسها [الفلسفة] على أنها الحكمة من جهة أخرى.

ولمّا كانت نظرة المسلمين بعامة أن القرآن هو الحكمة، وأن السنة النبوية هي حكمة القرآن الكريم متجسدة على أرض الواقع، متمثلة في سلوك رسول الله ﷺ. ولمّا كان علم الفقه هو العلم الشرعي الذي يجب عن جميع الأسئلة التي تظهر في حياة الناس على جميع المستويات، كان من الطبيعي أن لا يكون هناك ترحيب بالقادم الجديد الذي يحمل في جعبته الدعوى بأنه يعين الإنسان في فهم حقيقة الوجود والحياة والإنسان، وأن بمقدوره تقديم الهداية والإرشاد للإنسان في هذه الحياة حتى يحقق سعادته وكماله اللائق به. وكان من الطبيعي أن تحدث منافسة أو صراع بين الهديتين: الأولى المتمثلة في الدين، والأخرى المتمثلة في الفلسفة؛ وكان من الطبيعي أن يرفض علماء الشريعة هداية الفلسفة؛ لأنها هداية إنسانية، فضلاً عن كونها وُضِعَتْ لأمة غير أمة الإسلام، مستحضرين في أذهانهم بصورة واعية أو لا واعية قول الله - سبحانه وتعالى - في كتابه الكريم: ﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ قُلْ لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [يونس: 35].

ومع ذلك فقد وجدت الفلسفة مكاناً لها في المجتمع الإسلامي، بسبب دعم سلطة الخلفاء والأمراء، وبسبب طبيعتها الشمولية؛ أي اشتغالها على علوم الطبيعية من طب وفلك وغيرهما، وعلى علوم الرياضيات، إلى جانب مبحث الميتافيزيقا أو الإلهيات، وهذه العلوم - باستثناء مباحث الإلهيات - علوم يصعب إنكار حاجة الناس إليها.

لهذا كله كانت المواقف حول الفلسفة وعلاقتها بالدين الإسلامي أمراً طبيعياً في ضوء حقيقة كل منهما وطبيعته. وتوضيح ذلك في الآتي:

أ - كان لا بدّ لعلماء الشريعة بعامة والفقهاء بخاصة أن يرفضوا الفلسفة؛ لأنها منافس بشري في الهداية للدين، ووصل هذا الموقف ذروته عند ابن الصلاح (ت 643هـ) والنووي (ت 676هـ) في تحريم الاشتغال بالفلسفة، واحتدم النقاش في أوساط المتعلمين حول شرعية دراسة الفلسفة والمنطق والاشتغال بهما؛ هل ذلك جائز مباح أم حرام ممنوع؟ وتفاوتت الإجابات بين مجيز ومانع، إلى أن جاء أحد الفقهاء النابهيين، وهو تقي الدين السبكي (ت 683هـ) فأصدر

فتوى وضعت حداً لهذا النقاش الذي طال، ومفادها أن دراسة المنطق والفلسفة جائزة لمن رسخت العقيدة الإسلامية في نفسه، واستشهد بعلماء أفاضل خدموا الدين واشتغلوا بالفلسفة والمنطق مثل: أبو حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، وقد حلت هذه الفتوى بما انطوت عليه من بصيرة نافذة وحكمة بديعة - مع بساطة عبارتها وسهولة تمثيلها - مشكلة فكرية شرعية استمرت قائمة في العالم الإسلامي أكثر من قرنين من الزمان.

ب - كان لا بدّ للمشتغلين بالفلسفة من البحث في مشكلة علاقة الفلسفة بالدين، والاجتهاد في القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، فكان الاشتغال بما عُرف: "قضية التوفيق بين الفلسفة والدين"، لإثبات النتيجة المفترضة مسبقاً، وهي: نتائج البحث الفلسفي الصحيحة لا تتعارض مع الإسلام، وقد كان الفلاسفة في حاجة ماسة لإثبات هذه القضية لجماهير المتعلمين وأهل العلم؛ لأنه لن يكون لأمر غير جائز في الشريعة الإسلامية مكان في مجتمع يدين بالإسلام ويحكمه في شؤونه كلها.

وهكذا وجدنا هذه القضية بارزة منذ بداية التفلسف، عند أول فلاسفة الإسلام: الكندي، الذي قال بأن كل ما أتى به الرسول الصادق محمد ﷺ وأداه عن الله - عزّ وجل -: "موجود بالمقاييس العقلية"؛ أي يمكن استنتاجه بالأدلة والطرق العقلية. وفي باب الردّ على منتقدي الفلسفة من المشتغلين بعلوم الدين، قال: إنه يجب عليهم الاشتغال بالفلسفة حتى يتمكنوا من الردّ عليها ونقدها. وعدّ الكندي الذين كانوا يتهمون الفلسفة بمخالفتها للشرع من علماء الدين في وقته، يتاجرون بالدين "من أجل كراسيهم المزورة"، وهم عدماء للدين؛ لأن من تاجر بشيء باعه فانعدم عنده.

وقد وجدنا قضية العلاقة بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما بارزة بقوة عند فيلسوف آخر هو الفارابي، الذي بذل جهداً دقيقاً ومتعمقاً في بحث هذه المسألة، وخلاصة رأيه أن الفلسفة والدين تتفقان في الغاية القصوى، وهي تحقيق السعادة القصوى في الدنيا والآخرة، وأنهما "تشمطان على موضوعات

بأعيانها؛"⁽²⁷⁾ أي أنهما تشتركان في البحث عن حقيقة الموضوعات الكبرى نفسها، لكنهما تختلفان في الأسلوب والمنهج، ذلك أن "كل ما تعطيه الفلسفة من هذه [الموضوعات المشتركة] معقولاً أو متصوراً، فإن الملة تعطيه متخيلاً، وكل ما تبرهنه الفلسفة فإن الفلسفة تقنع"،⁽²⁸⁾ فأسلوب الفلسفة الدليل العقلي البرهاني، وأسلوب الدين ضرب الأمثلة ليحصل الإقناع.

إن الفلسفة والدين عند الفارابي أمران مختلفان لكنهما غير متعارضين، ولا على طرفي نقيض، والفلسفة فيها جزء نظري [فلسفة نظرية] وجزء عملي [فلسفة عملية]، والدين فيه جزء نظري هو "الآراء المقدرة"، وجزء عملي هو "الأفعال المقدرة"،⁽²⁹⁾ والعلاقة بين هذه الأجزاء هي أن "الجزء العملي من الفلسفة... هو الذي يعطي... برهان الأفعال المقدرة التي في الملة الفاضلة... و.... الجزء النظري من الفلسفة... هو الذي يعطي براهين الجزء النظري من الملة".⁽³⁰⁾ إن الأفعال المقدرة في الدين هي أمور جزئية تدخل تحت مبادئ كلية و"كلياتها في الفلسفة العملية"،⁽³¹⁾ والآراء المقدرة في الدين، وهي قضايا نظرية مقدمة "بلا براهين"، لكن توجد "براهينها في الفلسفة النظرية".⁽³²⁾ وهذا الموقف لخصه الفارابي بقوله: "الجزءان اللذان فيهما تلتم الملة هما تحت الفلسفة".⁽³³⁾ وهذه "التحتية"، وإن كان المقصد الظاهر من كلامه عنها أنها كذلك من حيث الترتيب المنطقي؛ إذ النظر يسبق العمل، ومقدمات البرهان تسبق نتيجته، إلا أنها تنطوي

(27) الفارابي، أبو نصر. تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه: جعفر آل ياسين، بيروت: دار الأندلس، 1981م، ص 90.

(28) المرجع السابق، ص 90.

(29) الفارابي، أبو نصر. كتاب الملة ونصوص أخرى، حققه وقدم له: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1968م، ص 46. انظر أيضاً:

- السيد، عزمي طه. الدين والإيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي، المفرق: دار المسار للنشر والتوزيع، 2002م، ص 17-21.

(30) الفارابي، كتاب الملة، مرجع سابق، ص 47.

(31) المرجع السابق، ص 47.

(32) المرجع السابق، ص 47.

(33) المرجع السابق، ص 47.

على تفضيل ضمنى للفلسفة، وجعل الفلسفة والتفلسف مرتبة أعلى من الدين والتدين. ومع كل هذا، فإن الفارابي يرى أن توحيد آراء أهل المدينة الفاضلة لا يتم بالفلسفة وحدها على مكانتها وأهميتها، وإنما باعتناقهم ديناً فاضلاً، "تجتمع به آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم وتألف.. [به] أقسامهم وترتبط وتتظم." (34)

وقريب من آراء الفارابي في بعض جوانبها، نجد آراء ابن سينا (ت428هـ) في علاقة الفلسفة بالدين، فهو غالباً ما استخدم مصطلح الحكمة بدلاً من مصطلح الفلسفة، وهو يقسم الفلسفة -كما عند سابقه- إلى: فلسفة نظرية وفلسفة عملية. ويرى ابن سينا في الطبيعيات، أن مبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة؛ (الطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأولى -التي تُعدّ الإلهيات جزءاً منها- "مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل الحجة"، كما يرى أن مبادئ الفلسفة العملية بأقسامها الثلاثة (المدنية، والخلقية، والمنزلية) "مفيد [مستفادة] من وجهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بها، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات." (35)

هذا القول يحتاج إلى شرح طويل، مختصره أن الدين فيه مبادئ كلٍّ من الفلسفة النظرية والعملية، وأن الفلسفة باستخدام الأدلة العقلية والحجج الصائبة تصل إلى حقيقة ما تبناه الدين من آراء نظرية فيحصل كمال الحكمة النظرية بذلك، وباستخدام العقل يصل البشر إلى القوانين الكلية التي تحكم الفلسفة العملية في كل واحد من أقسامها الثلاثة، ثم تطبق هذه القوانين الكلية على الحالات السلوكية الجزئية، فيحصل بذلك كمال الفلسفة العملية.

نصوص ابن سينا هنا تقول لنا: إن الفلسفة (الحكمة) بقسميها: النظري والعملية موجودة في الدين الإسلامي. ولكن، بصورة مقررة غير مشروحة أو مُبرَّهن عليها في الجانب النظري، وبصورة جزئية مبشرة غير مقننة بقوانين عامة أو مقعدة بقواعد كلية في الجانب العملي، تقدّم الجهد الذهني العقلي التحليلي والتركيبى لتصل إلى كمال كل جانب من هذين الجانبين.

(34) السيد، الدين والإيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي، مرجع سابق، ص 97-99.

(35) ابن سينا، رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، الهند: طبعة بومبي، 1885م، ص 2-3.

وفي موضع آخر يشير ابن سينا إشارة واضحة إلى وظيفة الفلسفة في قوله: "ولا حرج علينا إذا نظرنا في أشياء كثيرة مما يكون من عند الله أنها كيف ينبغي أن تكون." (36)

وممن عالج قضية التوفيق بين الفلسفة والدين من الفلاسفة المسلمين أبو حيان وابن رشد. أما أبو حيان التوحيدي الملقب بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، فقد عبّر عن موقفه من هذه القضية بعبارة واضحة؛ إذ قال: "إن الدين والفلسفة، مهما كانا مختلفين سبباً في وجودهما، يكمل أحدهما الآخر. إن الإنسان ليتقرب بالدين من الله، كما إنه ليتأمل بالحكمة قدرة الله في الكون. إن الفلسفة كمال إنساني في حين أن الدين كمال إلهي، وليس للكمال الإلهي حاجة في الكمال الإنساني، بينما هناك حاجة في الكمال الإنساني إلى الكمال الإلهي." (37)

أما ابن رشد (ت595هـ)، فأراه مشهور، وهو أن الفلسفة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة؛ ذلك أن الفلسفة نظر في الموجودات للتعرف على حقائقها "واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (38) وعليه فإنه "إذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له." (39)

ها هنا إشارة واضحة إلى أمرين؛ الأول: إن وظيفة الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات، والعبور من ذلك إلى دلالتها على الصانع الذي هو الله سبحانه وتعالى. والثاني: إن الحقيقة في الدين وفي الفلسفة واحدة؛ بمعنى أنه لا تعارض بينهما.

(36) السيد، عزمي طه. الفلسفة، مدخل حديث، عمان: دار المناهج، 2003م، ص79.

(37) التوحيدي، أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة مصر، 1942م، ص8.

(38) ابن رشد. فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1997م، ص87.

(39) المرجع السابق، ص96.

فالفلاسفة المسلمون بعامة لا يقدمون الفلسفة على الدين، ولا يرفعون شأنها فوق شأن الدين من الناحيتين: النظرية والعملية.

ت - ثم كان لا بدّ أن يظل انتشار التفلسف والكتابة فيها محدوداً وعلى نطاق ضيق، إذا ما قورن بانتشار كتب العلوم الدينية المختلفة. وأحد أسباب هذه الظاهرة في العالم الإسلامي، أن عامة القراء يجدون ما يحتاجون إليه من هداية عملية وإرشاد لأفضل طرق التعامل مع أنفسهم ومع الآخرين، ومع بقية جوانب الوجود، في كتب العلوم الدينية أكثر مما هو في كتب الفلاسفة، فضلاً عن الفرق في الأسلوب وصعوبة الفهم التي كانت صفة ملازمة للفلسفة، بل إنهم يجدون في كتب العلوم الشرعية وفي النصوص الدينية إجابات عن الأسئلة الكبرى حول الإنسان والحياة وغايتها أوضح مما تقدمه كتب الفلاسفة.

ث - إضافة إلى ما تقدم ظلت وظيفة الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين مشابهة لوظيفتها المزدوجة عند فلاسفة اليونان، وبخاصة أفلاطون وأرسطو، فكان لها وظيفة نظرية تتمثل في البحث عن الحقيقة، ووظيفة اجتماعية تتمثل في بيان مبادئ الهداية والإرشاد للناس لكي يحققوا كمالهم الإنساني وسعادتهم في الدارين.

3 - في العصور الوسطى الأوروبية

ورثت العصور الوسطى الأوروبية التراث الفلسفي اليوناني بعامة، وتراث الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة على وجه الخصوص، التي امتزجت باللاهوت المسيحي منذ عصر آباء الكنيسة الأوائل. وفي القرن الثاني عشر الميلادي تقريباً، بدأ الاطلاع على الفلسفة الإسلامية بوساطة ترجمات كتب أعلامها: الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، وبوساطة ترجمة الأعمال الفلسفية لهؤلاء الأعلام - وخاصة أعمال ابن رشد - تعرّف الأوروبيون على فلسفة أرسطو.

كانت الكنيسة هي المسيطرة في أغلب العصور الوسطى، وكان لها نفوذ قوي في المجتمعات، وكانت الفلسفة محصورة في رجال الدين والكنيسة، فكان من الطبيعي أن تظهر عند رجال الدين الفلاسفة مشكلّة العلاقة بين الفلسفة

والدين، أو مشكلة العلاقة بين الإيمان بالدين والتعقل، ولم تنجح جهود الفلاسفة المتتابعين في العصور الوسطى الأوروبية في إثبات التوفيق بين الدين المسيحي والفلسفة، وانتهت جهودهم بتقرير "نظرية الحقيقتين" التي قال بها توماس الإكويني (ت1274م)، فهناك حقيقة في الدين تستند إلى الإيمان بالوحي الإلهي، وحقيقة في الفلسفة تستند إلى العقل، والفلسفة بجانب كونها تبحث عن الحقيقة، إلا أنها -عند توماس الإكويني- تخدم الدين، فهي تقوم بإثبات الحقائق الدينية وتوضح مفاهيمه ومعانيه.

هكذا كانت وظيفة الفلسفة منصبة في الدرجة الأولى على الوظيفة النظرية؛ أي البحث عن الحقيقة، ثم مع وجود الدين المسيطر كانت تحاول خدمة الدين. لكن هذه الوظيفة الأخيرة بدأت تتلاشى عندما بدأت سلطة الدين في الانحسار والتراجع في عصر النهضة والعصور الحديثة تالياً.

4 - في عصر النهضة الأوروبية

بدأت في هذا العصر حركة التحرر من سلطان الكنيسة ورجالاتها، وكذلك من السلطة الفكرية لفلسفة أرسطو، وظهرت رغبة قوية في تغيير نمط الحياة الفكرية الذي كان سائداً في العصور الوسطى، وبدأ الهجوم على الماضي، وتنامي انتقاد الكنيسة والدين المسيحي في أحيان كثيرة، وتكرر القول بأن الدين لا يصلح لتفسير الطبيعة، وبدأ عدد من الفلاسفة بنشر الإلحاد "تحت ستار من فلسفة أرسطو وابن رشد"،⁽⁴⁰⁾ وظهر فلاسفة يبحثون في الأخلاق بعيداً عن الدين، وساعدت الكشوف الجغرافية والعلمية في تدعيم هذه التوجهات، وهكذا قامت الفلسفة في هذا العصر بوظيفة النقد وهدم القديم، وأخذت على عاتقها القيام بهداية الإنسان وإرشاده إلى أصوب الأخلاق بعد تنحية الدين وأخلاقه، والتقليل من شأنها. واستناداً إلى مبدأ الحرية والتحرر من الماضي، تعددت المذاهب الفكرية والفلسفية، واجتهدت في تقديم أفكار أفضل مما في الدين، لمساعدة الإنسان وإرشاده في حياته الجديدة التي يريدها الناس أن تختلف عما كانت عليه في العصور السابقة؛ إذ لم تكن فيها الحريات بعامة وحرية التفكير

(40) عبد الحميد، حسن. مدخل إلى الفلسفة، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، 1978م، ص166.

بخاصة أمراً متاحاً. وقد استمر هذا التوجه ووصل إلى غاياته في العصر الحديث.

5 - في العصر الحديث

تابع فلاسفة العصر الحديث الاتجاه الذي ظهر في عصر النهضة من التحرر من سلطة الكنيسة وآرائها، وممارسة حرية التفكير دون قيود، سوى القيود التي تفرضها قوانين العقل، وبدأ الفلاسفة بإنشاء أنساقهم الفلسفية المتباينة، واحتل البحث في المعرفة وطبيعتها مكانة متقدمة على البحث في الوجود، واستمر نقد الفلسفة التقليدية التي سادت العصور الوسطى، وكانت فلسفة أرسطو محوراً. فجاء فرنسيس بيكون (ت1626م) وهاجم الفلسفة التقليدية، وانتقد الجامعات والعلوم التي تدرّس فيها، وانتقد الفلاسفة الذين مزجوا الفلسفة بالدين، مثل أفلاطون، إضافة إلى شراح أرسطو، وأكد الوظيفة الاجتماعية للعلم، وهي "ابتكار المصادر الجديدة لسعادة الإنسان"، وأن الفلسفة هي التي تعين على ذلك، بأن تبين المنهج السليم المنتج للبحث الفلسفي والعلمي، وقد خصّص لهذا المنهج كتابه المعروف: "الأورجانون الجديد".

ثم جاء ديكارت (ت1650م) وأكد أن للفلسفة وظيفة عملية اجتماعية هي: تحقيق الخير والرفاهية والسعادة للناس، وأنه بالعلم يهيمن الإنسان على الطبيعة. وقد اهتم ديكارت بالمنهج الذي يعين المفكر والعالم في الوصول إلى الحقيقة. والحق الذي نراه أن اهتمام بيكون وديكارت بالمنهج كان استجابة لحاجة حضارية قائمة في عصرهما، فالمجتمعات الأوروبية تتطلع إلى مرحلة جديدة وتلمس السبل نحو إقامة مشروع حضاري، وهذا يحتاج إلى العلم، ولا يتوصل إلى العلم دون منهج سليم.

واهتم فلاسفة آخرون بالمنهج مثل جماعة بور رويال، ومالبرانش، واسبينوزا (ت1677م) الذي كتب رسالة في إصلاح الذهن، واهتم بالأخلاق والسياسة والدولة والحرية، وانتقد العهد القديم، وأطلق عليه فيما بعد "النقد الأعلى"،⁽⁴¹⁾ فكان للفلسفة عنده وظيفة نقدية ووظيفة عملية اجتهادية، بجانب الوظيفة الرئيسة،

(41) رسل، برتراند. حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة (72)، 1983م، ج2، ص79.

وهي: البحث عن الحقيقة.

وهكذا ظلت الفلسفة في جانب من جوانبها بحثاً عن الحقيقة، لكنها أيضاً أخذت على عاتقها بيان المنهج الذي يوصل إلى الحقيقة، بجانب شعور الفلاسفة القوي بمسؤوليتهم عن إصلاح الأوضاع الفاسدة، وخلق أوضاع جديدة؛ فبرزت وظيفة الفلسفة العملية الاجتماعية لتقديم العون والإرشاد للإنسان في تحقيق خيره وسعادته، ومن الفلاسفة الذين جعلوا للفلسفة وظيفة اجتماعية توماس هوبز (ت1679م) الذي قدم نظرية في الحكم والسيادة والدولة، إضافة إلى بحوثه المتعلقة بالمعرفة واللغة وعلم النفس.

وجاء صاحباً مذهب المنفعة: بنتام (ت1832م)، وجون ستيوارت مل (ت1873م)، فبنوا على فكرة المنفعة مذهباً أخلاقياً فلسفياً، فأكدوا بذلك الوظيفة العملية الاجتماعية للفلسفة.

وجاء عصر التنوير (أو الأنوار) الذي ارتبط بازدياد المعرفة العلمية وانتشارها؛ إذ صار النشاط العقلي الحرّ، هو المحرك للفلسفة والعلم، وانتشرت "أنوار العلم" بفضل العقلانية التي كانت السمة الرئيسة في هذا العصر، ومن أبرز من مثل هذا العصر الكتاب والعلماء والفلاسفة ديدرو (ت1784م)، وهو من الفلاسفة الذين كتبوا "الموسوعة الشهيرة"، وكانت وظيفة الفلسفة كما ظهرت فيها، خلق "موقف مستتير من الحياة ومشاكلها يقدم إلينا عوناً هائلاً في سعينا إلى إيجاد حلول مناسبة نتغلب فيها على صعوباتنا"،⁽⁴²⁾ والمساهمة في "تحقيق مستقبل جديد أكثر سعادة للبشر".⁽⁴³⁾

ويمثل هذا العصر فيلسوف بارز هو إيمانويل كانط (ت1804م)، فكانت الفلسفة عنده نظرية وعملية، وركز في فلسفته على وظيفة النقد، من أجل الوصول إلى الحقيقة في مجالي الوجود والمعرفة. وفي الجانب العملي في فلسفته اهتم بموضوع الأخلاق والإرادة، محاولاً الإجابة عن السؤال الرئيس: "كيف ينبغي أن يكون سلوكنا في هذه الحياة". ومع أن الباحثين يرون أن كانط في بحثه الأخلاقي

(42) المرجع السابق، ص151.

(43) المرجع السابق، ص152.

كان متأثراً بنشأته الدينية، إلا أنه وضع مبادئ للسلوك الأخلاقي، لقيت اهتماماً واسعاً ونالت شهرة عريضة، وكأنها بديل للنظرة الدينية أو منافس قوي لها.

لقد ظهرت في عصر التنوير كثير من الفلسفات والنظريات في مختلف مجالات الحياة، في الاقتصاد والاجتماع والأخلاق والسياسة، وكلها نظريات تزعم أنها تريد تنظيم حياة الإنسان وتحقيق سعادته دونما حاجة إلى الاستعانة بالدين، اكتفاءً بنشاط العقل وحده.

وظهرت الحركة الرومانسية في جانب منها، ردّ فعل على إعلاء شأن العقل وإهمال جانب العواطف والانفعالات، وقدم الرومانسيون آراءهم في الحياة والأخلاق مدفوعين بالعواطف المختلفة، وكان اهتمام الفلاسفة الرومانسيين هو حلّ المشكلات التي يواجهها الإنسان، لكنّ طريقتهم كانت مختلفة عن طريقة فلاسفة التنوير العقلانيين.

ومن الفلاسفة البارزين في القرن التاسع عشر الفيلسوف الألماني هيجل (ت1831م) الذي وصف رَسِلَ فلسفته "بأنها تؤكد أولوية العملي؛"⁽⁴⁴⁾ أي الفلسفة العملية؛ إذ اهتم بالتاريخ وتفسيره وبالسياسة والدولة، فكان للفلسفة عنده وظيفة عملية اجتماعية بجانب الوظيفة النظرية في البحث عن الحقيقة.

6 - في الوقت المعاصر لدى الغرب

تعددت الاتجاهات والتيارات الفلسفية في المدة المعاصرة، واهتمت هذه الاتجاهات بموضوعات وقضايا محددة، ولم يعد الفلاسفة يهتمون بإشادة أبنية فكرية شاملة، ومن أبرز هذه الاتجاهات: الفلسفة البرجماتية التي ركزت على نتائج العمل وصلتها بالأفكار، والفلسفة الوجودية التي اهتمت بوجود الإنسان، وجعلت وظيفتها الرئيسة الإجابة عن الأسئلة التي توجهها الحياة إلى الإنسان، والفلسفة الماركسية التي ترى أن وظيفة الفلسفة النهائية تغيير هذا العالم، والفلسفة التحليلية بتياراتها المختلفة، التي تشترك في القول بأن الوظيفة الرئيسة للفلسفة هي التحليل؛ سواء التحليل المنطقي للغة كما عند الوضعية المنطقية، أو التحليل الواقعي للممارسة العلمية كما عند برتراند رَسِل، وفلسفة الظواهرات (44) رسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص175.

(الفينومينولوجيا) عند هوسرل (ت1938م) الذي عرّف فلسفته بأنها "منهج للبحث عن الحقيقة"،⁽⁴⁵⁾ وغير ذلك من التيارات الفلسفية.

وفيما يتعلق بوظيفة الفلسفة اشتركت هذه الفلسفات في اهتمامها بالإنسان وحياته ومشكلاته ومصيره، وإن اختلفت في الجوانب التي عالجتها مما يتعلق بالإنسان، وفي طريقة المعالجة. وكان لا بدّ للفلسفة المعاصرة -وهي تبحث في الإنسان ومشكلاته المتعددة- من بحث علاقة العلم بالإنسان، وعلاقة الفلسفة بالعلم، وبيان أسس العلوم المختلفة ومبادئها العامة.

وبشكل عام يمكن القول إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة قد استمرت في تاريخنا المعاصر. لكن، بطريقة أقل مثالية وأكثر واقعية مما كانت عليه هذه الوظيفة في العصر الحديث.

7 - في عالمنا العربي الإسلامي المعاصر

استوعب تاريخ الفلسفة إلى حد كبير الإجابات المحتملة عن سؤال وظيفة الفلسفة. وأول ما يمكن تقريره من استعراض وظيفة الفلسفة عبر العصور، هو أن الفلسفة عبر تاريخها الطويل كانت تقوم بوظيفتين رئيسيتين، هما: الوظيفة النظرية المتمثلة في الوصول إلى حقيقة الموضوع التي تبحث فيه، مع اختلاف بين الفلاسفة في مفهوم الحقيقة. والوظيفة العملية الاجتماعية التي تسعى لمعالجة قضايا الإنسان ومشكلاته وطموحاته.

ونستطيع أن نسرد قائمة طويلة بالوظائف التي قامت بها الفلسفة عبر تاريخها تندرج تحت كل من هاتين الوظيفتين، فقد قامت الفلسفة بدراسة الوجود والبحث عن مبادئه الأولى، ودراسة الإنسان والبحث عن مبدئه ومصيره والغاية من وجوده، ودراسة مشكلات الإنسان في واقعه ومحاولة فهمها، ونقد الواقع بمختلف جوانبه، ونقد الأفكار، ومحاولة فهم حقيقة التاريخ والقوانين التي تحكم مسيرته، وطرح الأسئلة وإثارة الإشكالات المختلفة، ومحاولة معرفة حقيقة الدين وحقيقة العلم وما بينها من علاقات، وحقيقة الحق والخير والجمال،

(45) هويدي، يحيى. مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط9، 1979م، ص235.

والقيام بالتحليل لفهم حقيقة الواقع أو اللغة أو الحقائق العلمية، أو تبرير واقع قائم أو اتجاهات معينة، وغير ذلك مما مارسه الفلاسفة عبر العصور، وهذا كله يندرج تحت الوظيفة النظرية التي غايتها معرفة الحقيقة.

أما بيان مبادئ السلوك والفعل الإنساني واقتراح الحلول والمشاريع والاستراتيجيات المختلفة، لإصلاح أوضاع المجتمعات المتدهورة، أو للمحافظة على ما وصلت إليه من أوضاع إيجابية، أو لتجديد هذه الأوضاع، أو لتحقيق تقدم أكثر لها في المجالات المختلفة: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية وغيرها، وما اقترحه الفلاسفة من مبادئ وقواعد للسلوك لترسيخ القيم أو هوية مجتمع ما، أو لزيادة التواصل وإحلال السلام بين أفراد المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة، وبيان مبادئ التفكير وضوابطه ووضع المناهج المختلفة، وغير ذلك مما قام به الفلاسفة عبر العصور فإنه يندرج تحت الوظيفة العملية الاجتماعية للفلسفة.

إضافة إلى ذلك هناك الوظيفة التي تحققها الفلسفة للمتفلسف، وهي: المتعة العقلية، والشعور بسمو النفس وزيادة كمالها، وبأن نور الحقيقة قد عمّر الروح، وصار يفيض عنها. وهذا الأمر الذاتي سينعكس بالضرورة على المجتمع، فيثمر واحدة أو أكثر من الوظائف التي أشرنا إليها سابقاً.

إن وظيفة الفلسفة بشقيها: النظري والعملي، صاحبها في الوجود على مَرَّ العصور وظيفة الدين، وهذه الوظيفة يمكن تلخيصها بكلمة واحدة، هي: الهداية، وتعني إرشاد الإنسان إلى أمرين رئيسيين وبيانهما؛ الأول: الغاية من وجود الإنسان؛ أي الغاية التي خُلِقَ من أجلها، والتي ينبغي أن يكون سلوك الإنسان في كل جوانبه، جليلاً وبسيطاً، محققاً لها. والثاني: الطريق والمنهج والسلوك المؤدي إلى هذه الغاية في أيسر صورة وأسهلها وأقصرها. وهذا الأمر الثاني قد يكون إرشاداً وبياناً في صورة جزئية تفصيلية، أو في صورة عامة؛ أعني في صورة مبادئ، أو قواعد كلية، أو ضوابط عامة.

هذه الوظيفة العملية الاجتماعية للدين تشاركه فيها الفلسفة - كما أشرنا سابقاً- مع أن ما تقدمه الفلسفة في هذه الوظيفة يكاد يقتصر على المبادئ

العامة والقواعد والضوابط دون التعرض للقضايا الفردية والحوادث الجزئية. ومن هنا كان من الطبيعي أن تكون بين الفلسفة والدين العلاقات التي أشرنا إليها؛ الإيجابية والسلبية.

والواقع أن الدين - كما بيّن الفلاسفة المسلمون وغيرهم - تعرّض للقضايا الإنسانية الكبرى التي بحثتها الفلسفة، وقدم الدين رأيه فيها على سبيل "التبني" كما وصفها ابن سينا، دون تقديم البراهين والحجج التفصيلية في أكثر القضايا، كما تعرض للإرشاد من خلال تحديد الأفعال التي تحقق الغاية التي خلّق من أجلها الإنسان؛ أي إن في الدين جانبين - كما حدده الفارابي -: "آراء مقدرة"، و"أفعال مقدرة"، وهذا يناظر -على التوالي- في الفلسفة: الجزء النظري، والجزء العملي.

فإذا كانت المصاحبة بين الفلسفة والدين أمراً واقعياً لا مجال لإنكاره، كان لا بدّ لوظيفة كل منهما من المصاحبة في الواقع الفعلي، ونقصد بالصحة التزامن في الوجود وليس معنى الموافقة بالضرورة، وقد لاحظنا على هذه المصاحبة العلاقات الآتية:

أ - حين لا يكون الدين مؤدياً لوظيفته بطريقة وافية ومقنعة لغالبية الناس والمتعلمين، فتكون الآراء المقررة فيه (الجانب النظري) تقدم إجابات قاصرة غير مقنعة عن الأسئلة الإنسانية الكبرى (الله، والكون، والإنسان، والمبدأ، والمصير)، وتكون الأفعال المقدرة فيه (الجانب العملي) لا تحقق للإنسان السكينة والطمأنينة والخير الحقيقي الذي يقتنع به الناس أنه كذلك بالفعل. وإذا كان أمر الدين كذلك، فإن الفلسفة ستنهض لتملأ هذا الفراغ الذي لم يشغله الدين، وهذه الحاجة الماسة إلى الهداية والإرشاد، فتبدأ بنقد الدين القائم الذي هذا شأنه، ثم تقدم هي الهداية والإرشاد للناس في مجتمعها بقدر ما تسمح به طبيعتها، فتقدم الآراء النظرية في القضايا الوجودية الكبرى، وتقدم المبادئ والضوابط للسلوك الذي ترى أنه يعين الإنسان على تحقيق خيره وسعادته. ونكاد نجزم أن هذه العلاقة مطردة.

ومثال ذلك ما كان في الحضارة اليونانية، فقد كانت الديانة السائدة فيها

هي ديانة هوميروس وهزيود، التي تقول بتعدد الآلهة، وتُصوّرُها كالبشر في جانبهم السلبي، فهم يتنافسون ويتخاصمون ويخطف أحدهم زوجة الآخر، وينصبون المكائد لبعضهم، ومع هذا لم تكن هذه الديانة قادرة على تقديم المبادئ أو التوجيهات التي تقنع الناس في المجتمع اليوناني بأنها تحقق لهم خيرهم وسعادتهم، فظهر بعض الفلاسفة ينتقدون الديانة القائمة ويبينون سذاجة تصوراتها عن الإله، وعدم قدرتها على إرشاد الناس لما فيه خيرهم، ثم قاموا بتقديم البديل في جانب "الآراء المقدرة"؛ أي الجانب النظري، وفي جانب "الأفعال المقدرة"؛ أي الجانب العملي، ليعينوا الإنسان على الوصول إلى خيره وسعادته. وقام بهذه المهمة فلاسفة من مثل: أزينوفان، وأفلاطون، وأرسطو، والأبيقوريون، والرواقيون، وغيرهم. وصارت الفلسفة هي التي تقدم الهداية الفضلى للإنسان المجتمع اليوناني.

وشبيه بهذا الأمر ما جرى في العصور الحديثة في الغرب، حين قوي التوجه العلماني، وبدأ بعض الفلاسفة في انتقاد الدين المسيحي ورجاله، وانتقاد الكنيسة ومطالبتها بأن لا تتدخل في هداية الإنسان وإرشاده وتنظيم شؤون حياته، ووصل حدّ انتقاد الدين عند بعض الفلاسفة، مثل دانتّي وفولتير وغيرهما، إلى القول بأن الدين والكنيسة سبب فساد الأخلاق، فضلاً عن الجمود والتخلف ومعاداة العقل، ثم ظهر مفكرون وفلاسفة في شتى المجالات يقدمون الأفكار ويضعون النظريات لهداية الناس وإرشادهم في تنظيم شؤون حياتهم، فأبنا آراء ونظريات في الاقتصاد والاجتماع والأخلاق والسياسة والقانون وغيرها، وتضاءل الاعتماد على الدين في هذه المجالات إلى حدّه الأدنى.

وازدادت الثقة بالفلسفة وقدرتها على حل مشكلات الإنسان وتقديم العون والإرشاد له، وانتشرت كتبها أكثر من انتشار الكتب الدينية، لما انطبع في أذهان غالبية المتعلمين في الغرب من فكرة سلبية عن الدين ورجاله، وأنهما سبب ظلام العصور الوسطى، فصار الميدان مفتوحاً للفلسفة والفلاسفة يصلولون ويجولون في ملعب ليس فيه إلا خصم ضعيف منهك القوى، يكاد لا يقوى على اتقاء ما يوجه إليه من ضربات، والعجز عن الرد على أية انتقادات.

ب - حين يوجد في المجتمع دين قوي قائم بأداء وظيفته في الهداية، يقدم لأتباعه وللناس بعامة أجوبة مقنعة عن الأسئلة الإنسانية الكبرى من خلال الجانب النظري، ويقدم من خلال الجانب العملي ما يرشد الإنسان إلى السلوك الملائم في تعامله مع ذاته، ومع الآخرين، ومع جوانب الوجود المختلفة، ويعد عنه الحيرة ويحقق له خيره وسعادته. إذا كان أمر الدين كذلك، فإن الفلسفة في مثل هذا الواقع لن تدعي أنها ستكون بديلاً عن الدين في تقديم الهداية للناس، وستجتهد في القول والبيان بأنها متوافقة مع الدين في الغايات، وأنها لا تتعارض مع هذا الدين، مع اختلاف أسلوبها في الوصول إلى غاياتها عن أسلوب الدين. وفي أحيان أخرى يمكن أن تضع الفلسفة خبرتها وآلياتها وجهازها المفاهيمي في خدمة الدين؛ تدعيماً لما فيه من آراء نظرية تتعلق بالأسئلة الإنسانية الكبرى، معتبرة أن هذا الفعل جزء من وظيفتها التي تقدمها للناس في مجتمعها هذا، ونكاد نجزم أن هذه العلاقة مطردة.

وبموازاة ذلك حال الفلسفة في المجتمع الإسلامي إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، فقد جاء الإسلام ديناً شاملاً في هدايته للإنسان في جوانب حياته المختلفة، فقدم آراءً وأجوبة محكمة عن الأسئلة الإنسانية الكبرى باعتراف الفلسفة، وقدم إرشاداً وهداية عملية شاملة في تعامل الإنسان مع جميع جوانب الوجود (الخالق والمخلوقات) وجاء ذلك في صورة مبادئ وضوابط عامة وقواعد كلية أحياناً، وفي صورة جزئية تفصيلية في أحيان أخرى، وكان لا بد أن يأتي موقف الفلسفة كما أشرنا من توافق وانسجام.

لقد بدأ الحديث عن اتفاق الدين والفلسفة في الغايات عند غالبية الفلاسفة البارزين، إن لم يكن جميعهم، واجتهد الفلاسفة، كلٌّ بطريقته، في تأكيد توافق الفلسفة (الصحيحة) مع الدين، وأكدوا اختلاف الأسلوب في كل منهما، بل ظهر فلاسفة وبخاصة المتكلمون، يسخرّون آليات الفلسفة ومفاهيمها في خدمة الدين وبيان صواب "آرائه النظرية المقدرة"، ورشاد "أفعاله المقدرة"، ونجاعتها في تحقيق الخير والسعادة للناس جميعاً، بل وصل الأمر إلى أبعد من ذلك؛ إذ سخر بعض المفكرين والفلاسفة منهج الفلسفة العقلي، وآليات الفلسفة من تحليل وتركيب، وجهازها المفاهيمي لاستنباط آراء ونظريات تتعلق بجوانب النشاط

الإنساني المختلفة على مستوى النظر وعلى مستوى العمل، ونجد ذلك في أعمال مفكرين من مثل: ابن حزم، والغزالي، وفخر الدين الرازي، وابن تيمية، وغيرهم، معتمدين على مسلمة أن النص الديني في الإسلام (القرآن والسنة) حق، وبالطرق الصحيحة للاستنباط نصل من الحق إلى الحق، فالتائج تأتي متساقطة مع المقدمات.

هذا ما لاحظناه من وظيفة الفلسفة في حالة الحضارة الإسلامية.

وقديماً قام فيلون الإسكندري بتسخير الفلسفة وآلياتها ومنهجها في خدمة التوراة والدين اليهودي، في وصف قريب إلى حد ما في جوهره مما قدمناه عن حال الفلسفة مع الإسلام.

ت - حين تكون قدرة الدين منقوصة أو ضعيفة أو غير شاملة تجاه تحقيق الهداية، فإن "الآراء المقدرة" فيه، تقدم إجابات غير شافية أو قاصرة في بعض جوانبها عن الأسئلة الإنسانية الكبرى، كما أن "الأفعال المقدرة" فيه لا تقدم العون الكافي في إرشاد الإنسان إلى أصوب الطرق في التعامل مع جوانب الوجود، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفلسفة من جانبها تتصدى لتعويض هذا النقص الواقع في مثل هذا الدين، وخصوصاً في مجال "الآراء المقدرة"، ويحاول الدين من جانبه أن يكمل ما فيه من نقص بإدخال عناصر أو أفكار من الفلسفة في الدين، وإظهارها على أنها جزء صميم فيه، وفي مثل هذه الحال يحدث نوع من التنافس أو الصراع بين الفلسفة والدين، كل يشعر أنه الأهم وله الأولوية على الآخر، لكن هذا الصراع أو التنافس على الأولوية والأهمية لا يصل إلى حد أن يلغي أحدهما الآخر، ويظل الأمر كذلك إلى أن تظهر عوامل خارجية ترجح جانباً على الآخر، فتجعل له الأولوية وتجعل للآخر المنزلة الدنيا أو الثانوية أو المحدودة، ونكاد نجزم أن هذه العلاقة مطردة.

ومثال هذه الحالة، وظيفة الفلسفة في العصور الوسطى، في ظل وجود الدين المسيحي، الذي كان في جانبه النظري قاصراً عن المطلوب فاستعان بالفلسفة. أمّا قصور الجانب العملي فكان يُستدرك مع مرور الزمن بتقدير رجال الدين أفعالاً جديدة، وقد ظل الحال في تلك العصور الوسطى تجاه وظيفة كل

من الفلسفة والدين، بين شدّ وجذب، دونما حسم لطرف على الآخر، حتى جدّت ظروف في المجتمع، وهي قوة السلطة الدنيوية، التي دعمت الفلسفة على حساب "سيف" الدين ممثلاً في سلطة الكنيسة.

بعد هذه المحاولة لإيجاد قانون للعلاقة بين وظيفة كل من الفلسفة والدين وفقاً لطبيعة كل منهما، محاولين التدليل عليه من تاريخ المصاحبة بين الفلسفة والدين، نتقل إلى "المقصد الأسنى" لهذا البحث، وهو السؤال عن وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، فنقول:

إن الدين الإسلامي ضارب بجذور قوية راسخة في هذا العالم؛ في ضمائر العرب المسلمين وقلوبهم، وفي تاريخهم، وفي لغتهم، ومقدساتهم، وممارساتهم، والغالبية العظمى من طرائق تعاملهم في هذه الحياة مع جوانب الوجود المختلفة.

ومن جانب الفلسفة، فإننا في عالمنا العربي الإسلامي، ما زلنا نستورد الفلسفة في الأعم الأغلب، ونفلسف في ضوء فلسفات غيرنا، ثم إن هذه الفلسفة المستوردة لم تستطع أن تثبت قدرة على تقديم هداية وإرشاد ومعاونة في حلّ المشكلات بقدر ما قدمه الدين، وما يمكن أن يقدمه، فضلاً عن كون دوائر انتشار الفلسفة وشيوعها محدودة إذا ما قورنت بدوائر انتشار الدين. وفي كل مرة تصدت فيها الفلسفة للدين وطرحت نفسها بديلاً عنه من خلال عباءة العلمانية اللادينية،⁽⁴⁶⁾ كان الفشل من نصيبها، مع وجود الدعم الذي كانت الفلسفة تلاقيه من بعض الجهات ذات النفوذ في الداخل، وأحياناً من الخارج.

ولأن الدين الإسلامي ضارب بجذوره الراسخة في العالم العربي الإسلامي؛ فإنه يكاد يكون من المستحيل -والحال كذلك- أن تنافس الفلسفة الدين في الوظيفة أو تقوم بوظيفته.

(46) نذكر هنا بالمناظرة التي جرت بين فؤاد زكريا أستاذ الفلسفة ممثلاً للعلمانية وللphilosophy، والشيخين المرحوم محمد الغزالي ويوسف القرضاوي ممثلين للدين، وذلك في القاهرة في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي.

إننا لا نقصد أن نقول -في ضوء هذا الواقع الراهن- إنه لا حاجة بنا إلى الفلسفة، وإن علينا أن نطرحها جانباً؛ وإنما مقصودنا أن تقوم الفلسفة بدورها ووظيفتها في ضوء هذا الواقع بطريقة تساهم فيها بتحقيق الخير لهذا العالم العربي، بالمساهمة في بناء مشروعه النهضوي. ولتحقيق هذا الهدف السامي ينبغي للفلسفة في العالم العربي الإسلامي أن تقوم بالوظيفتين الرئيسيتين للفلسفة: الوظيفة النظرية والوظيفة العملية، فلا تهمل أيّاً منهما. وعلى الفلسفة أن تتخلى عن الزعم -الموجود عند بعض المتفلسفين- بأنها قادرة على هداية إنسان العالم العربي مستقلة بهذه الوظيفة بعيداً عن الدين، على شاكلة ما جرى في العصور الحديثة. وينبغي للفلسفة ألا تناصب الدين العداء بشكل ظاهر مباشر، أو مبطن غير مباشر، بل إن عليها أن توثق عرى الصداقة والتعاون مع الدين.

وفيما يتعلق بالوظيفة النظرية، فإن الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر مطالبة بالاستمرار بالقيام بهذه الوظيفة التي هي - بطبيعة الحال- عمادها، فتقوم بنقد الأفكار ونقد الواقع، وطرح التساؤلات الممهدة لإجابات تعين إنسان هذا العالم العربي في إصلاح أوضاعه، وتضع التصورات التي يمكن أن تعينه في دفع المضار وإزالة العقبات، وتحقيق المصلحة والخير والتقدم له، وتستعين على ذلك بإرثها التاريخي الطويل، وبما لديها من آليات، ووسائل، ومقدرة على التحليل والتركيب وإنشاء المفاهيم، فتكون إشكالاتها هي إشكالات مجتمعها وأمتها أولاً؛ حتى يدرك هذا الإنسان أن للفلسفة جدوى في حياته، ودوراً إيجابياً تقوم به.

وعلى الفلسفة في هذه الوظيفة أن تتعاون مع الدين بما ورد فيه من إجابات عن الأسئلة الإنسانية الكبرى، وذلك من أجل إنشاء فلسفة نظرية عربية إسلامية، غير متكررة للمسلمة الإسلامية: إن الوحي الإلهي المتمثل في القرآن والسنة حق أنزله الحق "خالق كل شيء". وهذا يقتضي أن تمارس الفلسفة وظيفتها منضبطة من جهة بالضوابط التي وضعتها لنفسها عبر تاريخها الطويل، إضافة إلى ضابط مهم جرت الإشارة إليه آنفاً، وهو أن لا تبالغ في ممارسة وظيفتها لدرجة تتجاوز

وظيفة الدين، بل تلتزم بضوابط الدين في جانب حدود العقل، وحدود المعرفة الإنسانية، وعدم معارضة ما هو صريح محكم من الحق الوارد في الدين.

وعلى الفلسفة أن تقوم بهذه الوظيفة المنضبطة باذلة جهداً مقصوداً في إيصال أفكارها إلى أكبر قدر من الناس والمتعلمين في هذا العالم العربي الإسلامي، يقتضي من جملة ما يقتضيه، أن نتفلسف بلغة هذا العالم، وأن نجتهد ما أمكننا ذلك، تجنب الغموض والتعقيد، والخوض في المقصود وغير المقصود، إذا ما أرادت الفلسفة أن توصل أفكارها ورسالتها إلى الناس، فـ"تتغلغل في التداول اليومي"⁽⁴⁷⁾ حتى تكتب لها الحياة.

وعلى الفلسفة في العالم الإسلامي أن تقوم بوظيفة خاصة هي؛ الالتفات إلى التجربة الفلسفية للأمة العربية الإسلامية، استخلاصاً لما فيها من عِبَرٍ يمكن أن تفيد منها في حاضرها، فضلاً عن ضرورة التواصل مع ماضي هذه الأمة وعدم افتعال قطيعة مع تراثها بعامة ومع تراثها الفلسفي بخاصة. وهذا التواصل لا يعني نقل أفكار الماضي للحاضر، والاكتفاء بتقليد الأجداد.

أما فيما يتعلق بالوظيفة العملية للفلسفة في عالمنا العربي الإسلامي المعاصر، فإننا نرى أن الفلسفة تستطيع تقديم الكثير والنافع، بأن تنظر في الدين وفي جانبه العملي على وجه الخصوص، وتستخلص منه المبادئ العامة للسلوك على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة، وتبين للإنسان هذا العالم المرجعية القيمة المتكاملة لتعامل الإنسان في هذه الحياة مع جميع جوانب الوجود، وتوضح مبادئ التعامل في كل جانب، باستنباطها من الدين، مستفيدة من إرثها الطويل في جانب الفلسفة العملية، وهو أمر يحتاج إليه الإنسان العربي، بل وكل إنسان في هذا الكون.

ومن وظائف الفلسفة -إضافة إلى ما وردت الإشارة إليه- استخلاص "فلسفة الدين" من وجهة نظر الإسلام، بطريقة مهنية منطقية عقلانية، تظهر فيها حقيقة الدين ودوره ووظيفته في حياة الإنسان. وعلى الفلسفة في العالم العربي

(47) عبد الرحمن، طه. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002م، ص 108.

الإسلامي، أن لا تقف عند حدّ عدم معاداة الدين، بل عليها القيام بوظيفة الدفاع عن الدين ضد كل مَنْ يريد به سُوءاً أو شراً، بطريقة تلائم مستجدات العصر والروح العلمية السائدة فيه.

obeikan.com

المعرفة الفطرية في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي

أنور الزعبي⁽¹⁾

مقدمة

تمثل الفطرة في العُرف العربي الإسلامي أساس كل معرفة، ومنطلق عملية التعقل بأسرها، فيما لم تحظ في الفكر الفلسفي بالأهمية الموازية بوصفها هذا، وأكثر ما التفت إليه بما يوازيها يعرف بالبدهيّات أو الأوليات، في حين لا تشكل هذه سوى جانب ضئيل من الفطرة كما سنتعرف. لذا، فإن محاولة بيان مفهوم الفطرة، والطرح الشرعي له، وتفهم بعض المفكرين البارزين له تحديداً، يفيد فائدة عظيمة في إلقاء الضوء على كثير من المسائل الكبرى التي تضمنتها الشريعة، والمتعلقة بالمعرفة والوجود، والإنسان، والعبادة، وفعالية التعقل.

وعليه، فلا عجب أن أولى العلماء هذا المفهوم مكانة عالية في الفكر العربي الإسلامي، لا سيما ضمن تيار علماء الأصول، ممن لهم باع في الفلسفة؛ كابن حزم، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون. الأمر الذي يدفعنا إلى محاولة بيان هذا المفهوم، ومناقشة ما يحيل إليه من مسائل وقضايا تتعلق بالمعرفة والمنهج؛ كالشك، والحدس، والذوق، فضلاً عن الاستدلال.

إن تعقب مثل هذه القضايا وكشفها وبلورتها، يوفر مرجعية معرفية إسلامية

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة محمد الخامس. باحث ومفكر في الفلسفة والفكر الإسلامي، (توفي -رحمه الله- عام 2010م).

خصبة، موازية ومتقاطعة مع الفكر الفلسفي جملة في مسألة المعرفة والمنهج، وهي جديرة بأن يُعوّل عليها في تحديد العقل والعقلانية، وإنتاج المعرفة الحق وتداولها.

أولاً: أبعاد مفهوم الفطرة الشرعية والإنسانية

إن لمفهوم الفطرة أبعاداً شرعية وأخرى إنسانية، وبيان ذلك الآتي:

1 - البُعد الشرعي للفطرة

كي نقف على أبعاد هذا المفهوم، في سائر المجالات، نرى أن نورد أولاً بعض الآيات الكريمة التي ذكر فيها مفهوم الفطرة لدلالاتها البالغة. يذكر الله تعالى الفطرة في بعض الآيات الكريمة بقوله: ﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 11]، ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَكُفِّرُ﴾ [الأنعام: 79]، ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: 3]، ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، ﴿أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: 51]... وغيرها من الآيات.

فهذه الآيات الكريمة وغيرها، تقدّم تصوراً شمولياً لمسائل كبرى، وجودية، وإنسانية، وشرعية. فجميع الموجودات قد فطرت على هيئة تجري على سنن لها، لا تبديل فيها، الأمر الذي يدع نظام الوجود قائماً وشاملاً، لا تفاوت فيه من حيث وجوب قيامه على أساس هذه الفطرة، وهذا ما ينبغي على الإنسان أن يتمثله ويركن إليه ويتخذ منطلقاً في توجهاته جميعاً؛ توجهه المعرفي، وتوجهه التعبدية، وكل توجه يتوجهه، وبهذا يبتعد عن منطلقات أخرى في إقامة معرفته واعتقاداته؛ كالشك مثلاً. وتقدّم هذه الآيات من خلال سياقاتها نموذجاً لكيفية الركون إلى الفطرة في عمليات الاستدلال، فقوله تعالى بعد محاولة إبراهيم -عليه السلام- الاستدلال في سورة الأنعام وعجزه عنه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: 79] وقوله تعالى: ﴿أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10] يستفاد منه، أنه ينبغي مجرد ملاحظة ما فطر عليه الوجود،

للإيمان بخالق لهذا الوجود. يؤكد هذا السياق بوجوب الركون إلى الفطرة يقول تعالى: ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِدُّنَا لِلَّذِي فُطِرَكُمُ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الإسراء: 51]. فالرجوع إلى الفطرة هو الذي ييسر عمليات الاستدلال، وهذا ما ينبغي أن يكون أساس كل توجه اعتقادي. لذا، انعطف إبراهيم -عليه السلام- للفطرة. ولنلاحظ أن الدين الحنيف، وهو الشريعة الإسلامية، إنما يتم بوعي هذه الفطرة وتمثلها، فالشرع هدى بهذا الاعتبار أيضاً. يقول تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴾ [الزخرف: 27]، كذلك يرتبط الجزاء بالفطرة. يقول عز وجل: ﴿ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [هود: 51].

إن ما سلف جميعاً يبين ترابط نظام الوجود بالمعرفة الإنسانية، وبالتوجه التعبدية؛ بالفطرة نظام شامل للوجود ومكوناته، يشمل الناس والأشياء جميعاً. لذا، لا بدّ من أخذ هذه الفطرة الشمولية العامة بالحسبان في إقامة المعرفة، بما في ذلك الفطرة الإنسانية، وبعد تمثّل ذلك التناغم بين مكونات الفطرة بشمولها يمكن التوجه للاستدلال، والفطرة الإنسانية تتضمن كثيراً من الاعتقادات الضرورية للتمثّل المعرفي السديد، وتتضمن الإقرار بوجود النظام الفطري لكل المخلوقات بعامة، فنحن للوهلة الأولى، عموماً، نتصور الأشياء على ما هي عليه، لا على خلاف ذلك، وتتضمن الإقرار بعدم تفاوت المخلوقات، وأنها تسير وفق سنن لا تبدل فيها، وتتضمن الإيمان بخالق هذه الفطرة، وتتضمن كثيراً من المعارف التي لا يملك المرء، مهما يكن من أمر، إلا أن يتمثلها، وسنرى أن هذا يشمل الغريزة، والبداهة، والميزان، وغيرها من المسائل التي لا بدّ من الإقرار بها فطرياً، فهذه هي التي يترتب الركون إليها في كل ما يلحق من معارف ومعلومات، وإلا فلن يستقيم أمر المعرفة على وجهه، ومن هنا يقول ابن حزم: "فلو أن إنساناً رام أن يوهم نفسه خلاف ما ذكرنا لما قدر." ⁽²⁾ ويقول الغزالي: "ومهما انتهى كلام الخصم إلى مجاهدة الضرورة فلا وجه إلا الكف عنه والاقصاء على تعزيتة فيما أصيب به من عقله." ⁽³⁾ ويقول: "الأوليات ليست

(2) ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد. رسائل ابن حزم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م، ج4، ص286.

(3) الغزالي، أبو حامد. فضائح الباطنية، عمان: دار البشير، 1993م، ص88.

مطلوبة فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد اختفى".⁽⁴⁾

إن المسائل الفطرية مسائل ضرورية لقيام الاعتقاد، ولو عن طريق المصادرة والتسليم. فإذا تم تجاهل هذا، لا يمكن للمعرفة أن تقوم على أي وجه كان، وهذا ما لاحظته مفكرون.

2 - البعد الإنساني للفطرة

إذا توجهنا إلى ما فهمه المفكرون المسلمون من دور لهذه الفطرة، التي لا بدّ للقلب من أن يكون متمثلاً لها على وجه من الوجوه، سنجد أن ابن حزم -وله معالجات وفيرة في هذا الموضوع تبين مدى ريادته لهذا التيار- يرى أن كل المعارف تنطلق من هذه الفطرة، وهي حالة التمييز،⁽⁵⁾ المتضمنة الإقرار بالأوائل الحسية، مما يرد عبر الحواس الخمس، والأوائل العقلية، التي ترد بوصفها ملكة توفر له البديهيات، وهذا يؤدي بالطفل في مرحلة التمييز إلى أن "يعرف أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها".⁽⁶⁾ ومن الفطرة أيضاً: "معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً، وهذا مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم، فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل، وها هنا أيضاً أشياء، غير ما ذكرنا، إذا فتشت وجدت، وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره، وليس يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه. فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس، ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات، ولا يصح شيء إلا بالرد عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط... ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس".⁽⁷⁾

ونجد الغزالي يتابع تصور الأوائل في مرحلة التمييز، مثل: "العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص لا يكون في مكانين في وقت واحد، لأن هذه

(4) الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، بيروت: المكتبة الثقافية، ص 11.

(5) ابن حزم، رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 4، ص 286.

(6) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت: دار الجيل، 1985م، ج 1، ص 38.

(7) المرجع السابق، ج 1، ص 22-41.

العلوم موجودة وتسميتها عقل ظاهر. ⁽⁸⁾ ويضيف: "هذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة (القلب) بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود، حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج، وكأنها كانت مستكنة فظهرت"، وهي ضرورية، "فالضرورة ما يشترك في معرفته ذوو العقول السليمة كقولنا الكل أعظم من الجزء والاثان أكبر من الواحد." ⁽⁹⁾ كما يرى أن الفطرة تتضمن، الإيمان بالله، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، أعني أنها كالمضمنة فيها لقرب استعدادها للإدراك. وتسمية هذا النمط تذكراً ليس ببعيد. ⁽¹⁰⁾

أما ابن تيمية، فإننا نجد لديه تجلياً في فهم الفطرة، بالاستفادة من كل ما سبق، وردّ جميع المعارف إليها، محلّقاً بها في أجواء معرفية دقيقة متميزة، الأمر الذي يوفر للفطرة في الفكر العربي الإسلامي مرجعية مهمة في الوقوف على دقائق هذا النوع من المعرفة، ولقد سبق لنا في مناسبات عدة أن نوهنا بهذا. ⁽¹¹⁾

فالفطرة كما يرى ابن تيمية تتضمن معرفة الإنسان بوجوده، ومعرفته بوجود خالقه، ومعرفته بالقضايا البديهية، وجميع المعارف الضرورية. ويعرّف ابن تيمية العلم الضروري بقوله: "الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه، فالمرجع إلى كونه ضرورياً إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه." ⁽¹²⁾ ويرى أن الفطرة تتضمن صور الاستدلال جميعاً، سواء أكان شمولياً أم قياس تمثيل، فهي مودعة في نفوس الناس ويستعملونها بتلقائية وعفوية، بل إنه وغيره من العلماء نقدوا المنطق الأرسطي على هذا الأساس. وتشمل الفطرة، للزوم سواء أكان

(8) الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، سوريا: دار إحياء التراث، ج 1، ص 86. انظر أيضاً: - الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص 48.

(9) المرجع السابق، ص 86.

(10) المرجع السابق، ص 87.

(11) الزعبي، أنور. واقعية ابن تيمية، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الأعلام، 2003م، ص 108.

(12) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. نقض المنطق، بيروت: المكتبة العلمية، دت، ص 38.

واقعيّاً أم منطقيّاً،⁽¹³⁾ كما يرى أنها تبقى مواكبة للفعل المعرفي؛ إذ يقول: "فإن الله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، فما كان حقاً موجوداً صدّقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة وأحبته واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف، وما كان باطلاً معدوماً كذبت به الفطرة فأبغضته وأنكرته."⁽¹⁴⁾

أمّا ما يمكن الاعتراض به من كون التجربة مصدراً وحيداً للمعرفة بداية، فيردّ ابن تيمية بأن "كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق، ومعلوم أن مجرد التعليم والتحضيض لا يوجب العلم والإرادة، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا لو علّم البهائم وحضّضها لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، والسبب في الموضوعين واحد، فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل."⁽¹⁵⁾ ويقول: "هب أنه لا بدّ من الداعي للعلم من الخارج، لكن في النفس ما يوجب ترجيح حق على الباطل في الاعتقادات والإرادات، وهذا كافٍ في كونها ولدت على الفطرة"⁽¹⁶⁾ ولذلك لا يمكن الاستدلال إلا بالرجوع إليها. يقول: "متى كان العلم مستفاداً بالنظر، فلا بدّ من أن يكون عند الناظر، من العلم المذكور الثابت في قلبه، ما لا يحتاج حصوله إلى نظر، فيكون ذلك المعلوم أصلاً وسبباً للتفكير الذي يطلب به معلوماً آخر."⁽¹⁷⁾

أمّا ابن خلدون فلا يخرج عن تصور أسلافه، وإن لم يتعمقه، فهو يردّ للفطرة والجبلة ومرحلة التمييز التصورات الأساسية للمعرفة، حتى ما يتجاوز الفطرة منها، ويرى أن "كل ما يقع في النفس من تصورات مجهول سببه... إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً."⁽¹⁸⁾

(13) الزعبي، واقعية ابن تيمية، مرجع سابق، ص 109.

(14) ابن تيمية، نقض المنطق، مرجع سابق، ص 29.

(15) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1979م، ج 8، ص 411.

(16) المرجع السابق، ج 8، ص 463.

(17) ابن تيمية، نقض المنطق، مرجع سابق، ص 25.

(18) ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون، القاهرة: دار نهضة مصر، ج 3، ص 1069.

إذن، هي الفطرة في ضوء الطرح الإسلامي لها؛ فطرة فطرت الموجودات جميعاً عليها. ففيما يتعلق بالموجودات كأجسام، فهي الطبيعة، أو الخلقة التي تبدى بها الأشياء، والسنن التي تجري عليها، وفيما يتعلق بمعرفة الإنسان، هي المعلومات والصور التي استقرت في قلبه عن تلك الأشياء بضرب من الإدراك المباشر، حال وصوله مرحلة التمييز، ففي هذه المرحلة، تلزم الفطرة الإنسان لزوماً لا انفكاك منه إلا بعارض، قد تفسد معه هذه الفطرة، وقد يكون هذا ناشئاً عن مرض في الحواس أو العقل، وهذا يعالج بما يزيل المرض، أو ناشئاً عن وسوسة الشيطان، وهذه لا تندفع بغير الاستعاذة بالله، والثبات على الاعتقاد بالفطرة.

والشك بالفطرة ممكن. ولكن، لا يمكن دفعه بالبرهان؛ لأن البرهان لا يقوم إلا على الإذعان للأوائل الفطرية، ومن ثم فإن الدليل على الفطرة ليس سوى حضورها في القلب وعدم إمكان دفعها عن النفس، وها هنا تتأكد مقولة نجم الدين الكبري: "علم اليقين عندنا واردة ترد إلى النفوس تعجز النفوس عن ردها،"⁽¹⁹⁾ خاصة ما هو منها متمثل في جميع أفراد الإنسان ويلاقي إجماعاً عاماً.⁽²⁰⁾ من هنا يقول ابن تيمية: "إن معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم رجوعه إلى وجود نفس عالمة، ولهذا لا نحتج على منكر العلم إلا بوجود أنفسنا عالمة."⁽²¹⁾ وركونا إلى هذا ذهب إلى اعتماد الفطرة مرجعاً كلياً في العقليات الصحيحة حين يقول: "العقليات الصحيحة ما كان معقولاً للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها، وهذا القدر لا يزال موجوداً في بني آدم، وإن فسد رأي قوم لم يلزم فساد رأي آخرين، لكن إذا تنازع الناس، وادعى كل فريق أن قولنا هو الذي تشهد به الفطر السليمة، لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صحته وشهادته، كتاب منزل من السماء يحكم بينهم، وإما شهادة تقرر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك."⁽²²⁾ وفضلاً عن هذا، فإن ابن تيمية -وهذا إبداع كبير منه في ذلك الوقت- يرى أنه

(19) ابن تيمية، نقض المنطق، مرجع سابق، ص 38.

(20) المرجع السابق، ص 38.

(21) المرجع السابق، ص 27.

(22) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج 7، ص 73.

إن لم يعتقد بالفطرة منطلقاً يقينياً، يمكن أن يؤخذ بها على أساس مبدأ الفرضية أو المصادرة أو التسليم، فهذا يفي منطلقاً في المعرفة؛ إذ يقول: "كل العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداء من مصادرات يأخذها مسلمة إلى أن تتبرهن فيما بعد." (23) ولا مسلمات أجدر بالركون إليها مما توفّره الفطرة.

ثانياً: الفطرة والمعرفة

1 - الفطرة والمعرفة

في ضوء هذه التحليلات العميقة للفطرة ودورها المعرفي، يمكننا القول، إذن، إن الإنسان لا يملك أن يعرف إلا بالانطلاق من معرفة سابقة، تحصل بضرب من الإدراك المباشر تمثله الفطرة. وهذا لا يعني أن الإنسان يولد مزوداً بالمعرفة، فهو في العرف الإسلامي يخرج من بطن أمه لا علم له بتاتاً، كما تنطق الآية الكريمة: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. ولكنه في مرحلة التمييز، يميز في نفسه معرفة لا بدّ من الإقرار بها، لا يعرف كيف حصلت له، ولا يملك سوى استثمارها في كل توجهاته المعرفية والسلوكية اللاحقة، فهي من هذا الوجه فطرية. أمّا من وجه آخر فهي تجريبية، ومن هنا يقول ابن تيمية: "إن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها." (24) ولا تنافي هنا بين تجريبية المعرفة وفطريتها. ولكن، باعتبارين مختلفين، الأمر الذي لا يدع هنا خلافاً في هذه المسألة، فثمة مرحلة تجريبية لا واعية تقطع للوصول إلى الفطرة، بوصفها قالباً ضرورياً تنتهي إليه التجربة، وهذا فعل -الله سبحانه- في النفوس البشرية.

وها هنا قد يرد تساؤل: فإذا كانت الفطرة تمثل قالباً تنصاع له الأشياء، فما الفرق بينه وبين اللوغوس أو العقل الكلي اليوناني أو العقل الفعال؟ ألا يقوم بالوظيفة ذاتها. ثم: ما الفرق بينه وبين الكتاب وعلم الله سبحانه؟ الفرق في

(23) ابن تيمية. مجموع فتاوى ابن تيمية، بيروت: دار العربية، 1978م، ج2، ص69.

(24) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993م، ج1، ص90.

تقديرنا أن القلب هنا ليس سوى تجسّد للطبيعة ذاتها في مرحلة ما، وفقاً للإرادة الإلهية والسنن التي تودع فيها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَدْعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]. فالكتاب إنما يحصي حدثان: الوجود، وما يجري فيه فعلاً. أما علم الله سبحانه، فهو يغطي الإمكان بكل احتمالاته، ولا يحتاج من الإنسان إلا إلى الإبحار فيه والانتفاع منه، ولا يحتاج الأمر إلى وسيط أو وسائط لا داعي لها كي يتحقق هذا العلم، فليس هنا موجودات مفترضة زائدة على الحاجة يمكنها القيام بدور في عملية الخلق، ولها استحقاقاتها، وبالتالي فإن المعرفة لا تتعلق بالارتباط بهذه الوسائط، وإنما الانطلاق من الفطرة الإنسانية، المتواصلة مع الفطرة التي فطرت عليها الأشياء ذاتها، نحو علم لا يشكل نظاماً مغلقاً، وإنما إمكانية مفتوحة للتواصل، يقوم القلب فيه، بوساطة التعقل، بتقييد ما ينتفع به منها وحفظه وتثبيته ومنعه، فهذا مما يستنتج من سياقات الذكر الحكيم، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَوْعِدٌ لَكُمْ فَصَلْنَا أَلَا تَبْتَغِي لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 98]. ونشأة النفس الواحدة هنا يمكن أن تتمثل في الفطرة المتماثلة التي فطر الناس عليها كطور نشأة، قبل التوجه إلى ما فطرت عليه الأشياء تقصداً واكتساباً لنيل معرفة بها، كل بقدر طاقته، فهذه المعرفة الأولية أكدتها الشريعة، وقد جاء في الحديث الشريف أيضاً: "كل مولود يولد على الفطرة." (25)

أما المعرفة التالية للفطرة فتقتضي النظر والتفكير، يقول تعالى حاثاً العباد على هذا الطور التالي من المعرفة التي يملكون القيام بأعبائها: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]، ويقول: ﴿أَوَلَمْ يَنْفَكُوا عَنْ أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الروم: 8]، كما يقول: ﴿سَرُّهُمْ ءَايَتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]. أما الإبحار في العلم، فيقول تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ﴾ [يوسف: 76] ويقول سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: 255]، ويقول عز وجل: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59]

(25) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دمشق: دار ابن كثير، 1423هـ، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين.

إذن، فالفطرة بأوجهها تشكل طوراً ومنطلقاً لا غنى عنه في العرف الإسلامي، ومن هذه الأوجه كونها تعني الطبيعة الجسمانية للوجود، وكذلك الفطرة الإنسانية الوجدانية، وهذه تتضمن: الميزان، والبديهة، والغريزة، والنزوعات الأساسية التي يجد الإنسان نفسه ينزعها؛ كالنزوع نحو ما يسره وتجنب ما يؤلمه، ومحبة الحق وكرهه الباطل، وغير هذا مما لا حصر له.

ولئن تقصينا ما تعنيه الفطرة في العرف العربي الإسلامي، بما يشكل اختلافاً عن فكرة اللوغوس والتصور اليوناني برمته، لوجدنا أنها:

- تشكل المبدأ الإستمولوجي الوحيد المشترك للوجود والمعرفة معاً، وتضمن لهما موضوعيتهما، فهما ليس صنع الإنسان بحال، وهذا يعني عدم إمكان فصل المعرفة عن الوجود بحال.

- تتضمن الميزان أو صور الاستدلال جميعاً، بالتسوية بين المتماثلات والفرقة بين المختلفات.

- تشكل منطلقاً قبلياً ضرورياً للمعرفة الاستدلالية بكل توجهاتها، وهذا يعني أن المعرفة لا بد لها أن تقوم على معرفة سابقة، وبذا تؤسس لقدرات الإنسان وإمكانياته في تحصيل المعرفة.

- تركز على عالم الشاهد، بما فيه النفس، مسرحاً لبدء اقتناص المعرفة، ولا تفترض وجود لوغوس أو عقل فعال، أو غير هذا من موجودات تتسم بالمحاثة أو المفارقة.

- تعتمد مركزية القلب، منفعلاً فاعلاً، ومحلاً للتصور، ونقطة انطلاق في المعرفة والسلوك.

- تؤكد مركزية الذات الإنسانية في الوجود، وبالتالي إنسانية الوجود ومعرفته.

- تقتضي ملكات؛ كالذوق والحدس، إلى جوار التعقل، ونزوعات عدة تواكب الإنسان في معرفته وسلوكه؛ كالمحبة للملائم، والنفور من الضار.

- لا تستدعي فكرة الجوهر بكل مقولاته، ولا تفترض وسائط في عملية الخلق، أو المعرفة، أو أي عقول كلية مفارقة.

- لا ترى في الكلبي سوى آلية يستفاد منها في تيسير تحصيل المعرفة.

- تقوم المعرفة على المعين والمشخص والجزئي، وما يتداول عليه من
كيفيات.

إنَّ الفطرة نظام سنن طبيعي للموجودات كلها، تتبدَّى به نمطياً لإراديّاً،
ونظام حياة غريزياً للأحياء، ليفي نسبياً بمتطلبات عيشها، ونظام انطلاق في
المعرفة والسلوك بالنسبة إلى الإنسان، له أجل مسمى.

إن هذا التصور يؤصل للمعرفة بوصفها فعالية إنسانية، ويدفع بها نحو آفاق
عريضة يمكن السير فيها بغير حدود. ولكن، على أسس منضبطة، ويؤكد في
الوقت ذاته احتياج هذا كله لافتراض فكرة الإلهوية الواحدة. لذا، كانت الفطرة
أيضاً منطلقاً في الاستدلال على وجود الله - سبحانه وتعالى - في القرآن الكريم
ولدى علماء المسلمين، وبرُّجوع إليها في الاعتقاد بالشرعية.

2 - الفطرة وملكات المعرفة

ضمن هذا السياق، وفي ضوء التحليلات السالفة، وضوء التفسيرات التي
قدمها المفكرون المسلمون للتوجه العربي الإسلامي للفطرة، لعله من المناسب
الآن استثمار ما مضى جميعاً في الإجابة عن سؤال: كيف نعرف؟ واتصاله
بسؤال الماهية للعقل. ما دامت الفطرة - حصراً - تشكل منطلقاً للمعرفة، فإن
هذا يدعنا نتوغل أكثر في فهم طبيعة العقل وماهيته في الفكر العربي الإسلامي.
ولا بدّ لنا هنا، في ضوء العرف العربي الإسلامي، من ملاحظة أن ثمة مسلمات
ينبغي الانطلاق منها في تكوين رؤية كلية شاملة لموضوع المعرفة، وأول هذه
المسلمات، بطبيعة الحال، القلب؛ تلك الذات الإنسانية الواعية المستوعبة
المدركة لما يرد عليها من أحاسيس ومشاعر، فهذا القلب ليس حاسة مادية من
حواس الإنسان، وإلا لكان أداة أو منفذاً أو مسرباً فحسب يؤدي إلى غيره، مما
يمكن عدّه وظيفة له؛ كالحواس مثلاً، أو القلب بما هو أداة لضخ الدم، غير أن
القلب الموصوف ليس كذلك، فهو قلب معنوي، ومركز استقطاب ومستقرّ،
تتوارد إليه الأشياء عبر الحواس أو الأدوات، ويترجمها إلى تمثل ففهم؛ سواء

أكان مصدره سمعياً أم بصرياً أم ذوقياً، أو بنوع من الاشتراك بين تلك الأدوات، ولا بدّ من افتراض الفطرة، كما لمسنا، وافتراض وجود قوى مواكبة لا بدّ من التسليم بها؛ كالذوق، والحدس، والعناية مثلاً؛ إذ ما الذي يجعل الاهتمام وارداً بعنصر أو مركب، مما يرد على الحواس والمشاعر، وغض النظر عن غيره، أو متابعة أمر من الأمور وإهمال آخر، لا سيما في بداية انطلاق المعرفة والسلوك؟ وما الذي يدع المرء عرضة للإدراك المفاجئ، في مناسبات معينة يتوصل من خلاله إلى معلومات طارئة؟ وما الذي يخلصه في مواقف متعددة، يبدو من العسير تجنب نتائجها بأي وسيلة، فلا يجد نفسه إلا سليماً معافى منها؟!

لماذا نميل أو ننزع إلى أشياء دون أخرى، والالتفات الفوري إلى أنها أكثر أهمية، أو قيمة؟ إن هذا فعل ذوق أولي للقلب لا يمكن إلا التسليم به، ثم مراقبة نموه وتطوره وكيفية مرافقته للعمليات المعرفية المختلفة، فالطفل مثلاً يتمرن عبر حاسة الذوق على التفرقة بين مواد صالحة له وغير صالحة، نافعة أو ضارة، تؤدي دورها في الارتياح الذي يستشعره بإزاء مواقف أو وقائع دون غيرها، والقلق من مواقف أخرى، فما الذي يوجهه في مبتداه نحو هذا؟

إن هذا لا يُفسّر إلا بتطور ذوقه الحسي الموجّه إلى ذوق آخر، لا يتعلق بالإحساس والمشاعر فحسب، بل يتعلق بمَلَكَة تنشأ أولاً بأول، وقد تقوى لدرجة أنها يمكن أن تحكم معرفة الشخص وسلوكه وتكوين مزاجه كلياً، بل والتدخل في تكوين رؤيته العامة للمجتمع والحياة والوجود، من حيث القيمة الاعتبارية التي يمنحها لأمر أو شيء ما، والذوق قد يتعرض للفساد، لسبب أو آخر، أيضاً مثلما الفطرة.

أمّا بالنسبة إلى الحدس، فما الذي يجعل القلب في حالة تأهب وتقافز باتجاه التوصل إلى نتائج فورية، قد يستدعيها الموقف المحيط بالشخص أو المناخ الذي يجد نفسه فيه؟ إن ملكة أخرى تنشأ هنا وتدفع بالشخص إلى السرعة في مواجهة المواقف أو إنجاز الأمور، وهي تنشأ قطعاً معتمدة على الخبرة التي تشرع بالتراكم، وتصبح ملكاً للشخص. إن هذا الحدس قد يستمر في حالة نمو وتطور أيضاً؛ كي يحقق للشخص ما ينشد من سرعة الاستجابة

للمواقف المتعددة المعقدة، التي يجد نفسه بإزائها، وتتطلب حلولاً سريعة؛ كي يشرع في الاستجابة على أساس منها، وقد يعرض له الخطأ أيضاً.

إن ملكتي الذوق والحدس هنا لا يمكن إلا افتراضها، ولا يمكن إلا أن تكون معتمدة على حصيلة خبرة مبكرة، يمكن القول بأنها لاإرادية، نشأت بفعل تعرض الشخص لمؤثرات متعددة تستغرق زمناً، فهذه الملكات لا تنشأ بولادة الطفل، وإنما تنشأ أو تلاحظ بعد قطعه مرحلة تؤدي فيها الفطرة بمكوناتها الدور الأساس في تشكيله. والفطرة، كما ذكرنا، شأن يجد المرء نفسه منغمساً فيه، بحيث تكون محصلته أن يتمثل القلب، عبر التكرار للوقائع والاستجابات لها، أنماطاً من الخبرة، تنتهي إلى الاستقرار على حال، مثلما يشاهد من سلوك بعض الكائنات المتكرر التماثل، كما يجد القلب في ذاته استقراراً لمسائل تقع بدهة له، ويمكن الحفر في عملية تشكّل الفطرة أكثر مما عرضنا، ولكن هذا سيدعنا نذهب بعيداً في البحث بما لا يتسع له المقام، ولا نحتاج إليه هنا عموماً في ضوء التسليم بالفطرة، فلا مناص من التسليم بها، ولو أخيراً.

يقول أحد العلماء المعاصرين ممن ينزعون إلى نظرة جديدة للعلم في مقابل نظرة قديمة أنتجت الحضارة الغربية حتى مستهل القرن العشرين وتوجت بالحداث: "إن هذه النظرة القديمة ترفض الخبرة العامة؛ إذ تعتبرها غير جديرة بالثقة، ويحاول يكون⁽²⁶⁾ وغاليليو⁽²⁷⁾ وديكارت⁽²⁸⁾ أن يستعينوا بخبرة العلم المتخصصة لتحل محلّها، إلا أن علماء النظرة الجديدة يولون الخبرة العامة اهتماماً كبيراً، مشيرين إلى أن العلم لا يحل محلّها، بل هو يبني عليها بوصفها أساساً له."⁽²⁹⁾ وفي هذا يقول أحد العلماء: "وربما كان كلامي في هذا المقام اعترافاً فعلياً بأن العلوم الإنسانية والفطرة السليمة كانت منذ البداية تسير في

(26) فرانسيس بيكون: فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على الملاحظة والتجربة. [المحررون]

(27) غاليليو: عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، يعد من أوائل الذين طبقوا التجريب في البحوث العلمية، ونظريته في مركزية الشمس معروفة. [المحررون]

(28) رينيه ديكارت: فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات، اشتهر بمنهج الشك المنهجي. [المحررون]

(29) أغروس، سويرت، وستانسو، جورج. العلم في منظوره الجديد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 1989م، ص 103.

الاتجاه الصحيح، وبأننا نحن المشتغلين بالعلوم قد ضللنا الطريق." (30) ويقول تشومسكي: (31) "الطفل يمتلك معرفة فطرية بمبادئ القواعد العامة، فهو قادر على تعلم أي لغة بشرية... إن ما يحدث هو أن الطفل عندما يجابه بمعطيات لغة معينة، يرسم خريطة الملامح السطحية على القواعد العميقة التي نال منها معرفة فطرية، وبذلك يفلح في تركيب أنموذج نحوي متماسك، يتيح له أن يفسر وينتج الجمل الجديدة في اللغة التي هو بصدها." (32)

إن هذه الفطرة لا يمكن للمرء أن يصنعها بنفسه على نحو إرادي، ولكنها تأتي من محصلة تفاعله مع البيئة، فلا يلبث المرء إلا ويجدها في ذاته، وبهذا فهي ضرب من تحصيل الحاصل الواقعي، الأمر الذي يسوغ القول بالفطرة، ووجوب اعتمادها منطلقاً في الفعل المعرفي، لا سيما وأن هذا يُلاحظ في جميع أفراد النوع، غير أن هذا لا يعني عدم اختلاط الفطرة، أو الركون إليها دون تمحيص، أو عدم تعرضها لما يفسد تمثلها أو يشوش إدراكها، وهذا جميعه قابل للمراجعة للتثبت منه، أو خاضع لموازن ذاتية فيها ينبغي استثمارها.

ثالثاً: متعلقات الفطرة

إن للفطرة متعلقات عدة، نذكر منها:

1 - الفطرة والقلب

إن مهمة القلب الأولى، بوصفه ذاتاً مركزية وقلباً للمعرفة، استقطاب أي حصيلة ممكنة واستيعابها، لذلك سمي فعله الأولي البسيط وعياً. والحق أن القلب هنا يستوعب جميع الظواهر التي ترد إليه، الأمر الذي يستدعي تنظيم هذه الظواهر، حسية كانت أم شعورية أم غير هذا. إن القلب يشبه في بدايته الخازن، وقد وردت إليه بضائع مختلفة السلع والأصناف على نحو تراكمي، فيأخذ على عاتقه، بوصفه ملاحظاً وموجهاً وقلباً، بتصفحها وإيداعها المستودع

(30) المرجع السابق، ص 104.

(31) أفرام نعم تشومسكي: أستاذ جامعي في اللغويات، وهو صاحب نظرية النحو التوليدي، وهو ناشط سياسي، وله كتابات كثيرة تهاجم السياسة الاستعمارية الأمريكية. [المحررون]

(32) كوتنجهام. جون. العقلانية متجددة، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997م، ص 138.

بنوع من التنظيم، ضمن أوعية، وأرفف، وأقسام، تيسّر من إمكانية الرجوع إليها، والتداول فيها حال الطلب، وهذا الدور للتصفح والإبداع والتصنيف يعتمد الرمز واللغة، بوصفهما يستوعبان السلع والأصناف والمزيد منها، فيكون الرمز واللغة بذلك ملصقات أو لافتات فحسب، توضع على السلع والأصناف، لتمييز بعضها من بعض؛ سواء على المستوى الانفرادي أم التجميعي التماثلي، ولا يخفى هنا دور الرمز واللغة في تيسير تعبئة السلع والأصناف ضمن أوعية تشكل المجاميع كأنواع، أو حزمها بعضها بعضاً فتصبح أجناساً. إن هذه العملية متعلقة بمقولة الكيف والكم، الأمر الذي يجعل الرياضة واللغة أساسيتين في الفعل المعرفي، وهذا يجعل الألفاظ الكلية مسوغ إنتاجها، ومن ثم تحولها إلى مفاهيم لها ماهياتها.

إن هذا يتزامن وعملية الإدراك، فلا يمكن وعي شيء واستيعابه دون إدراكه، ولا أن يدرك شيء دون استيعابه، والحصيلة الكلية لهذا ما يمكن تسميته ذهنًا، وهو ليس إلا حصيلة وعي وإدراك، وهذا يحصل بعرضه فطرياً، لكن غيره يحصل بالاكْتِسَاب، بما فيه الرمز واللغة، من هنا يمكن الوثوق بفطرية المعرفة وكسبيتها أيضاً، غير أن الفطرية يشترك فيها الناس جميعاً إلا من عارض، والمكتسبة يتفاوت الناس فيها، وهذا جميعاً يحتاج إلى ميزان.

إذا عدنا إلى القلب، بوصفه ذاتاً مستقطبة دافعة، وناظراً إلى فعالية التعقل، المشتملة على الوعي، والإدراك، والتذكر، والنظر، والتفكير، والتفقه، والتدبر، والاعتبار نهاية بالعلم، سنجد أن له خصائص لعل أبرزها الحرية شبه التامة، فيما يتعلق بما يتجاوز الفطرة، وقد يلحق هذا الفطرة أيضاً. ولكن، ليس من غير تعسف. الحرية هنا بمعنى استقرار أي تمثل على نحو من الأنحاء، فالقلب ابتداءً، لا يمكنه إلا أن يستقبل خواطر تلح عليه ويترجمها إلى تصورات؛ سواء أكان مصدرها عالم الحس، عبر الحواس المختلفة، أم ما يرد إليه نتيجة المشاعر التي تتاب النفس، أم ما يرد إليه ولا يعرف له سبباً مباشراً إلا أن يفترض له سبباً. المهم أن القلب هنا يبدأ بالانعكاس على ذاته، بالتأمل والنظر في كل ما يحصل، والتحديد هنا وهناك والتفتيش في محاولة لإيجاد العلائق والروابط بين مقتنياته، لينتهي إلى قناعات معينة بإزاء أشياء معينة، فيأخذ باستعراضها، متصفحاً مراجعاً،

ومقابلاً موازناً، ومفترضاً مستتجاً، بمواكبة الذوق والحدس، كي يستقر على تصور أولاً، ثم حكم يربط فيه أمراً بآخر، متعقباً كل ما بوسعه بهذا الخصوص لينتهي إلى العلم.

بطبيعة الحال لا تجري العمليات المعرفية السالفة، لدى جميع الناس، على ذات النمط أو الترتاب، فقد يتم التجاوز أو القصور، نتيجة ضغوط الانفعالات والعواطف وتقدير المصالح، وقد تترافق خطوات معاً، أو يتم تجاوز خطوات، وقد تتعرض الوسائط كالحواس والمشاعر وغيرها إلى ما يؤثر في كفاءتها، وكل هذا له أثره في دقة التوصل إلى معرفة علمية، الأمر الذي لا يدع الموازين الفطرية عاملة على وجهها الأكمل، ويدع الفوارق المنهجية والمعرفية بين الناس متفاوتة تفاوتاً بينياً، ويعود ذلك إلى كفاءاتهم وتحصيلهم، واختلاف تجاربهم، وسلامة الملكات التي يستعملونها، والأهداف التي يسعون إليها، وبهذا تبقى المعرفة غير مستوفية درجتها العلمية، وتتراوح بين خاطئة إلى ظنية إلى يقينية، الأمر الذي يلزم معه التحلي بالموضوعية، والتحقق من سلامة الوسائط والأدوات والأساليب التي يمكن استثمارها بكفاءة، وتشغيل فعالية التعقل بأوفى ما تكون.

في ضوء هذا الطرح، يمكننا القول، إذن، إن هذه العمليات جميعاً، باستثناء الفطرة، عمليات عقلية إرادية، أو تدرج ضمن مفهوم العقلانية؛ لأن كل هذه العمليات، من الوعي المستقصد إلى العلم، تنتمي إلى منظومة واحدة، يعمل فيها القلب فعالية التعقل المنبثقة عنه والعائدة إليه، كي يتمثل حصيلة كل تلك العمليات، بل تمثل كل خطوة يخطوها التعقل، وهذا يتم بسرعة خيالية، سواء في القدرة على الوعي والاستيعاب، أو الإدراك والنظر. وقد يحتاج الأمر إلى التمهل والأناة والصبر، وهو بذلك واقع تحت ضغوط شتى؛ كضغوط النفس، أو المَلَك، أو الشيطان. أما ضغط النفس، فهو ناتج عن العلاقات الوجدانية، بينه ككائن، وبين الموجودات الأخرى التي تشاركه الوجود، إنسانية كانت أم غير هذا. فالحب مثلاً يقوم بدور ضاغط، وربما عائق أيضاً لاستمرار فعالية التعقل على الوجه المنشود، وقد يكون مصيباً. والغضب، أو الإعجاب، وغير هذا من عواطف، ربما تؤدي دوراً إيجابياً، وربما تؤدي دوراً سلبياً، لا بإزاء الشخص

نفسه وحسب، ولكن بما يؤثر في مختلف الأشياء التي تشاركه الوجود.

أما ضغط الشهوة، فهو أشد وأنكى في دفع تلك الفعالية أو عرقلتها. ومع هذا، فإن العواطف والانفعالات والشهوات من الضروري أن ترافق فعالية التعقل، وذلك يتطلب التوازن أيضاً، فالإنسان ليس كائنًا عاقلًا فحسب، بل كائنًا منفعلًا، مسرورًا متألمًا، ولعل الضغط الزائد هنا، يتحول بالفعالية العقلية لتكون مسخرة لخدمة الموقف الانفعالي الذي يجد فيه المرء نفسه. بيد أن جانباً في القلب، وهو لبّه، يبقى حريصاً على الإيجابية والاعتدال، تبعاً لما يقدر من تشغيل فعالية التعقل بأبعادها كلها، لتكون على انسجام وتناغم مع الانفعالات والعواطف، ومختلف الأشياء، وقد لا يتمكن. ومن هنا يمكن القول إن اعتبار القلب مركزاً للذات الإنسانية يدعه شفافاً رقيقاً ليناً، على صلة معتدلة بالعواطف والانفعالات، بعكس العقل الموصوف فلسفياً كجوهر مستقل، الذي يتباعد عن الاعتدال حتى حالة الجفاف، لقد أوصى غوته تلميذه أكرمان أن يفكر بالقلب.⁽³³⁾ ويرى رسل⁽³⁴⁾ أن "العقل هو عنصر تنسيق وتواءم أكثر مما هو عنصر خلق وإبداع، وحتى في المجالات المنطقية الخالصة، فإن البصيرة هي التي تصل أولاً إلى الجديد. والتعارض بين العقل والملكات الغريزية هو في الحقيقة تعارض وهمي، لأن هذه الملكات تؤدي إلى الأفكار والعقائد، ويكون على العقل بعدئذ تنفيذها أو تأكيدها."⁽³⁵⁾

أما ضغط المَلَك فهو لا يشير إلا بخير. وأما ضغط الشيطان فلا يشير إلا بسوء، ويبقى القرار للقلب أن يستجيب أو يرفض.

نحن هنا بإزاء ميزان معياري لما ينبغي أن يكون عليه القلب، وما يواكبه وما يتفاعل معه، إضافة إلى فعالية التعقل التي تعود إليه، ليؤدي هذا دوره جميعاً في حفظ الشخص وبقائه، وانتفاعه بما يعرض له من مواقف مختلفة، مجتازاً المرحلة تلو المرحلة، إلى وضع يفترض فيه أن يكون أفضل من سابقه،

(33) البنا، جمال. الإسلام والعقلانية، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ص56.

(34) رسل: فيلسوف إنجليزي كان من أسرة عريقة، شغل مناصب سياسية لأجيال عدة. جمع بين العديد من العلوم؛ كالرياضيات، والمنطق، والسياسة، والتربية، والأخلاق، ونظرية المعرفة. [المحررون]

(35) البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص58.

وبما يحقق له مشروعاً حياتياً مثمراً، وإذا ما تتبعنا هذه المراحل، وجدنا أن مرحلة المعرفة الفطرية، لا بدّ لها أن تسبق مرحلة المعرفة الحسية الواعية، وهذه لا بدّ لها أن تسبق المعرفة العقلية إبستمولوجياً. وفي هاتين المرحلتين، قد يخضع المرء للتجربة والخطأ فيما يتعرض له من استدلالات، ليستفيد من خلال هذا حصيلة معرفية بالوقائع والأحداث التي يقصدها ليتبين أمرها، مما يقتضي اللجوء إلى معايير يحاول من خلالها فرز الصواب من الخطأ، والحق من الباطل، والخير من الشر، وقد يتوه، الأمر الذي يستدعي إجراء فوق العادة، يتمثل بتفعيل الموازين الفطرية.⁽³⁶⁾

ها هنا لا بدّ أن يعتمد المرء على الاستقراء وتجاربه الناجعة أولاً، واستنباطاته ثانياً. والاستقراء والتجربة تقومان على آلية التمثيل، والمضاهاة للعناصر المكونة للموضوعات، الأمر الذي يفضي إلى حصيلة استقرائية وتجريبية ترجح له كون الشيء يندرج في كذا وكذا، أو يتصف بكذا أو كذا، أو يرتبط بكذا وكذا، أو سببه كذا وكذا، ثم ينتقل بعد هذا إلى بقية الأشياء وفق المبدأ عينه، للكشف عن مقدار علاقات التماثل أو التباين، مما يوفر له خطاطة أولية قابلة للمراجعة والتعديل، يستعين بها على متابعة التصور والسلوك، وهذه المرحلة تعتمد الفطرة والملكات المصاحبة، كالذوق والحدس. أما المرحلة الثانية فستبدو خارطة أولية، تتحول فيها الخارطة إلى شيء تبدأ ملامحه بالظهور والتهيو، بما يشكل معالم شبه واضحة، وقد عُبِّت بالتضاريس المختلفة، وفي حال المراجعة لما يجري، يمكن للمرء أن يكتشف المناهج التي تدور عليها معرفته الاستدلالية ولوازمها، سواء أكانت معرفة استدلالية، أم تجريبية مادية، أم استنباطية صورية.

يقتضينا المقام هنا، وقد أوردنا أن المعرفة، بوصفها استدلالية، تقوم على التمثيل والاعتبار، أو الاستقراء والقياس، لا يمكن لها إلا أن تنطلق من معرفة فطرية سابقة، وأن الشك ممكن فيها، ولكنه لا يندفع بالبرهان، وأن ثمة ملكات تواكب الفعل المعرفي وترعاه، وتشارك فعالية العقل عملها، وأعني بذلك ملكتي الحدس والذوق الفطريتين.

(36) الزعبي، واقعية ابن تيمية، مرجع سابق، ص 111.

لقد ركن الفلاسفة غالباً إلى أن المعرفة اليقينية تبدأ بالشك، لا سيما المنهجي منه، وقد عبّروا عن هذا بمصطلحات كثيرة، منها: الشك المنهجي، وتعليق المعارف، ووضع المعرفة بين قوسين، وتعليق العالم، والبحث عن نقطة انطلاق أولى، أو مرتكز أساس، إلى غير هذا من مصطلحات، حتى بات الشك عرفاً تقليدياً في البحث عن المعرفة، فهل هذا الأمر مؤكد ومفروغ منه، أم أنه يحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر وتدقيق وتوضيح، كي لا يؤخذ على أن المعرفة اليقينية لا يمكن أن تنطلق إلا من الشك، أو كما يقال أحياناً: من نقطة الصفر؟ أو كما وُسم الشك الديكارتي أنه "البدء من لا شيء".⁽³⁷⁾

مع أن كثيراً من الفلاسفة تبنوا هذا الأمر، فهذا -فيما نقدر- غير مسوغ تماماً على النحو المطروح، ولا يمكن له أن يتم على وجه من الوجوه المدّعاة؛ ذلك أن المعرفة، كما لمسنا في الطرح العربي الإسلامي، أيّاً كان شأنها، لا بدّ لها من أن تنطلق من معرفة سابقة. وفيما نرى فإن التسلسل يبقى قائماً إلى أن ينتهي إلى وضع تكون فيه المعرفة في بدايتها موهوبة وضرورية لا مكتسبة، فالمسألة التي تواجه الوعي في بداية نشاطه المعرفي تتمثل في أنه يتعرض لحالة حضور وتعايش مع أطراف لا حصر لها، عبر الفطرة، بوساطة الشعور والإحساس، ومصافحة الأشياء جملة، أو كما يقول ابن تيمية: "كل من تطلب معرفته بالدليل، فلا بدّ أن يكون مشعوراً به قبل هذا حتى يطلب الدليل عليه، أو على بعض أحواله، وأما ما لا تشعر به النفس، فلا يكون مطلوباً لها، وإذا كان مطلوباً لها، فلا يمكن أن يستدل عليه بشيء حتى يلزم من تحقق الدليل تحققه".⁽³⁸⁾ فهذا يحصل تلقائياً، ولا يبحث فيه المرء ليجده، فهو موهوب وحاضر ومعايش في ذات اللحظة التي يعي فيها الإنسان الأشياء، سواء من حيث النشأة، أو عند استرجاعها لاحقاً عند بدء الاستيثاق من أي نوع من أنواع المعارف. لذا، لا يمكن القول إن الوعي ينبغي أن ينطلق من حالة فارغة أو لا محددة أثناء تعامله مع الأشياء معرفياً. وينبغي للوعي كي يقوم بدوره المعرفي أن يمتلك قدرات

(37) كوتنجهام، العقلانية متجددة، مرجع سابق، ص 48.

(38) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، مج 8، ص 533.

وأدوات ووسائط، لا يمكن له التعامل مع الأشياء ومن دونها، مثل: الوعي، الإدراك، الحواس، المخيلة، النظر، فكل هذا من لوازم البحث المعرفي، وكذلك فإن من لوازمه وجود المدركات ذاتها، على طبيعتها، بصرف النظر عن كيف كانت تبدو.

لذا، فإنه من غير المنطقي أن يتم تجاهل هذا أو الشك فيه أو تعليقه، لصالح وضع افتراضي يمثله الشك المطلق أو المنهجي، أو الانطلاق من نقطة الصفر، أو البحث عن مرتكز أساس، أو ما يقوم مقام ذلك، كنقطة في انطلاق المعرفة، غير الفطرة طبعاً، فهذا كله من باب المصادرة أو التسليم الذي لا يثبت في رأينا، حين التدقيق؛ ذلك أن اختيار منطلق ما، إذا كان لا بدّ له أن يتم، فإنه يتم في ضوء استعراض تمام تجربة الفيلسوف أو المفكر، والاستعراض بحد ذاته، حتى وإن لجأ الفيلسوف إلى اعتماد بعض التسويغات، هو الأساس، الأمر الذي يعيد نقطة الانطلاق أو ما هو مصادر أو أكثر تسويغاً إلى المعرفة التي يمكن وصفها بالفطرية، أو العامة، أو الساذجة.

وبهذا فإن المعرفة التي تُدعى فطرية، وربما تتوسع إلى ساذجة أو عامة، وهذا يشمل افتراضاً لدى الفيلسوف كل مرحلة ما قبل التفلسف، لا بدّ لها من أن تشكل منطلقاً في الفعل المعرفي، وتعود هذه المعرفة حين ترجع للفطرة، لا للمحاكمات العقلية، أو المراجعات النقدية، كي نتوصل إلى حقائق ضرورية أولية، فهي شأن فطري حدسي ذوقي، وهي بهذا سابقة على أي معرفة أخرى، ولا بدّ لبعضها من أن يكون معولاً عليه ومثمراً من غير عيار فلسفي، لا كما هو الشأن مع تبني حقائق استدلالية لاحقة مثلاً؛ كالكوجيتو (ديكارت)،⁽³⁹⁾ أو التقاط البدايات (هوسرل).⁽⁴⁰⁾ ولا يعني هذا أن المعرفة الفطرية أو العامة أو الساذجة، هي جميعاً معرفة مؤكدة موثوقة مثمرة تماماً، أو غير قابلة للمراجعة والنقد وإعادة النظر، وكشف كيفية حصولها وكيفية تنقيتها مما يلحق بها من

(39) الكوجيتو تعني عنده: "أنا أفكر إذن أنا موجود". [المحررون]

(40) إدموند هوسرل: فيلسوف ألماني ومؤسس الفينومينولوجيا (الفلسفة الظاهرية)، وهو تيار فلسفي يدرس الخبرة الإنسانية بمحاولة الاستقلال عن القيم والأحكام الذاتية. [المحررون]

أوهام، بل فيها مما هو غير يقيني ومختلط شيء كثير. ويعود هذا إلى قصور كثير من القدرات والأدوات والوسائط، وعدم تفعيل الميزان، وغير هذا، لكن مما يمكن تصويبه. وهذا يعني أنه لا بدّ من الانطلاق من هذه المعرفة، على علّاتها، إلى معرفة متخصصة أكثر سوية. "ولكن هذه المعرفة التخصصية، إن كانت معزولة في حقل ضيق، لا قيمة لها البتة، إلا إذا أدمجت في سائر حقول المعرفة، والمعرفة الناشئة عن الخبرة العامة تتيح أرضية مشتركة يستطيع أن يلتقي عليها جميع المتخصصين في العلوم والفلسفة والفنون." (41)

3 - الحدس والذوق

ثمة عناصر كثيرة تؤدي مهمة في إقامة المعرفة، بدءاً من حالتها الفطرية، إلى حالتها المستخلصة المنتقاة، إلا أن هذا جميعاً، وما يتصل به من مناهج معتبرة في المعرفة. كالاستدلال، وغيره من أساليب، يعود إلى جوار أعمال فعالية التعقل، إلى ملكات تلقائية موهوبة تفعل فعلها؛ كالحدس، والذوق، فهاتان الملكتان ترافقان عملية التعرف بأسرها، وتواكبانهما، سواء أكانت المعرفة موهوبة أم مكتسبة، وإلا لاضطربت المعرفة، وهاتان الملكتان تسييران وتؤطران اتجاهات المعرفة كلها. وقد يستغرب المرء دورَي الحدس والذوق البالغَي الأثر في قيام المعرفة وتطورها، منذ وقوعها وحتى بلوغها شأواً بعيداً في مراحلها المتقدمة، أو ذهابها في اتجاه دون آخر. والذي يجري حقاً أن عناصر متعددة تتفاعل فيما بينها حتى تقوم المعرفة، منها: الأشياء، والإحساس، والشعور، والحدس، والذوق، والتعقل. وحتى ترتقي هذه المعرفة، طوراً فآخر، فهي تتبع نظاماً لا بدّ له أن يعتمد على هذه العناصر وغيرها مجتمعة، بدءاً من توفيرها لمعرفة فطرية أو عامة أو ساذجة، على نحو تلقائي، ثم مراجعتها في ضوء إعادة النظر والاستبصار والاستشراف، التي عادة ما يقوم بها من حين إلى آخر مفكر ما، حين يأخذ بالنظر في هذه المعرفة، ليعيد قراءتها ونظمها مجدداً، بما يؤمّن تماسكها واتساقها أكثر فأكثر، وكل هذا ينبغي له أن يكون متسقاً ولو مع بعض الفطرة، وإلا لو كان معارضاً للفطرة جميعاً، كإنكار الحقائق أو الشك فيها، فإنه لا يعتد به.

(41) أغروس، العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 105.

ودور الحدس والذوق هنا كبير، ومن الطبيعي كذلك أن تتنامى المعرفة تلقائياً في ضوء أفعال الطبيعة والإنسان، وضوء الاجتماع والعمران، وتوسع رقعة الاتصال. ولا شك في أن النقلات النوعية في المعرفة، تعتمد على جمع حصيلة وافرة من المعلومات الفطرية وغربلتها، ثم المنهجية، وكذلك تفعيل أكثر لملكتي الحدس والذوق، اللتين تتناميان وتترقيان بدورهما، إضافة إلى فعالية التعقل، ومحاولة تبين أكثر العناصر والخطوات دوراً وثقة في نشأة المعرفة وتطورها.

إذن، فالحالة المعرفية التي يمكن عدها متقدمة متطورة، ومتجاوزة للمعرفة الفطرية، إنما تنشأ من خلال إعادة القراءة والمراجعة للمعطى المعرفي في ضوء اعتبارات كثيرة، لا تنفصل عما سلف من عناصر وملكات، الأمر الذي يهيئ مستوى جديداً تكون فيه المعرفة أكثر دقة وتسويغاً وأكثر نمواً واتساعاً، استناداً إلى الخطوات والعناصر المنهجية، وهذا بالطبع لا ينشأ من حالة الشك المنهجي، أو تعليق المعارف، أو ما يوازي هذا، إلا إذا رأينا الشك المنهجي هنا، ليس حالة سابقة وأولية في بناء الفعل المعرفي، ولا ممهدة للمعرفة برمتها، أو تشكل تجاهلاً للمعرفة الفطرية، التي تشكل المنطلق الفعلي في بناء المعرفة بكل آفاقها، وإنما بوصفه إعادة القراءة والنظم والمراجعة للمعطى المعرفي فقط، فهذا مقبول، لكن مفهوم الشك المنهجي، أو ما يوازيه، لا يصور على هذا النحو، فهو يصور على أنه شرط انطلاق في الفعل المعرفي وبداية له، أو تعليق للمعارف أو العالم جملة، أو وضعها بين قوسين، أو التخلص من كل معرفة سابقة، أو التعالي على ذلك، الأمر الذي يدعنا نقرر أن الشك المنهجي، كما طرح واستوعب، لا يستقيم، وما يجري حقاً في الفعل المعرفي، في بدايته خاصة، إنما يمكن عده بكل تأكيد إعادة قراءة ومراجعة ونظم جديد للمعطى المعرفي يتماهى بالحدس والذوق، وأنه يتم في مرحلة بعدية لاحقة، وهذا يؤكد أن المعرفة لا بد لها أن تنطلق من معرفة سابقة، وأنها لا تتم بعيداً عن الحدس والذوق في سائر أطوارها، إلى جوار الحس والعقل على نحو تلقائي.

يضاف إلى هذا أن الشك المنهجي، كما هو مطروح، بالضرورة ينتهي دوره في حال إثبات بعض الحقائق أو حقيقة واحدة قابلة للبناء عليها؛ كالبدايات،

أو الأوائل، أو أي مبدأ مختلف. غير أن إعادة القراءة والنظم والاستشراف مع هذا تبقى مستمرة وتتطلب الشك المنهجي من حين إلى آخر، بسبب من طرء الأفكار الجديدة وتنامي المعارف وتراكمها، لا سيما ما تم منها على نحو تراكمي تلقائي توفره الظروف. وبهذا فإن كل تطور بالمعرفة يستدعي إعادة قراءة ونظم واستشراف، في حين لا يستدعي الشك المنهجي، كما هو مطروح، سوى مرة واحدة، تنتهي بعد تأكيد مبدأ واحد والبناء عليه. لذلك بدا كل مذهب فلسفي وكأنه مستقل بنفسه، وهذا ما فطن له ابن تيمية حين وصف أصحاب الطريقة الفلسفية الكلامية؛ إذ قال: "فإنهم ابتدأوا بنفوسهم فجعلوها هي الأصل الذي يفرعون عليه، والأساس الذي يبنون عليه، فتكلموا في إدراكهم للعلم، أنه تارة يكون بالحس، وتارة بالعقل، وتارة بهما، وجعلوا العلوم الحسية والبدئية ونحوها هي الأصل".⁽⁴²⁾ وهذا ما تم التفتن له لاحقاً، منذ ديكارت على الأقل، يقول أحد الباحثين: "الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ديكارت يلتزمون بهذا المنطق المتسم بالذاتية، بالذات المفكرة بدلاً من العالم، ولا تزال هذه تعتبر البداية الطبيعية للفلسفة حتى يومنا هذا."⁽⁴³⁾ في حين يرى ابن تيمية كما ذكرنا أن "الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا، تابعة لها."⁽⁴⁴⁾

وما يحصل حقيقة أن كل مفكر أو فيلسوف -تقريباً- له الحق في أن يعيد القراءة والنظم والاستشراف للمعطى المعرفي على طريقته. وفي هذه الحالة، لا ينصاع فقط إلى بعض المعرفة الفطرية أو العادية أو العامة فقط. ولكن، للنظر في كل ما طرح من تراكم معرفي نام متجدد. وكل هذا بالنسبة إليه هو، أو ينبغي أن يمثل له، معرفة عادية أو عامة، لصالح ما يمكن أن يعده هو معرفة مؤكدة موثوق منها، لكن هذا لا يعني الانطلاق من لا شيء. وفي ضوء ما سلف، طالما تبنى الفلاسفة منظاراً مختلفاً في الحكم على الأمور، وكذلك المفكرون والعلماء، وأن الشك قد راودهم بإزاء قضايا وقضايا، غير أن هذا لا ينبغي أن يشمل ما

(42) ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية، مرجع سابق، ج2، ص26.

(43) أغروس، العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص93.

(44) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ج1، ص90.

تمثله الفطرة، أو بعضه على الأقل. ومن هنا يمكن تفهم قول هيدجر: (45) "لقد ارتكب ديكارت خطأ حين شك أكثر مما يلزم، وتوقف عن الشك قبل بلوغ اليقين." (46)

ما نريد تأكيده هنا، هو أن المعرفة لا يمكن لها إلا أن تنطلق من معرفة سابقة تهيئها الفطرة، من غير انفكاك عن ملكات الإنسان، وأنها تتنامى وتتطور من خلال إعادة القراءة والنظم والاستشراق، حقبة فأخرى، وأن من يتولى هذا ليس فرداً بعينه أو جهة بعينها، وإنما تنتهي جهود الأفراد والجماعات إلى حصيلة قد يستقطبها فرد أو أكثر، بوسعهم اقتحام ميدان إعادة القراءة والنظم والاستشراق، وأن هذا يترافق وعناصر الإنسان المعرفية وملكاته، وهذا ما انتهى إليه الرأي بالقول: "إن العلم مؤسس على اليقين لا على الشك، فإذا كان هناك في أي وقت تشكيك في نظرية ما، يستطيع المرء أن يلجأ إلى حقيقة أعم وأكثر ثباتاً، فالشك ليس مبدأً من مبادئ الاكتشاف العلمي، إن الدهشة لا الشك هي التي تبث الحياة في العلوم." (47)

إذن، فالدعوى بأن المعرفة يمكن لها أن تنطلق من حالة الشك المنهجي في كل الأشياء، أو تنطلق من نقطة الصفر، أو تقتضي مبدأً غير الفطرة، هي غير دقيقة، ويمكن أن يستدل بها -بكل ثقة- على أن المعرفة تنشأ من معرفة سابقة، مهما يكن شأنها، وأن قيامها يتطلب ملكات وأدوات عدة، وأن تدقيقها وتنميتها واندياحها يتم عبر منهجية إعادة القراءة والنظم والاستشراق، بما يتماهى بالبداية والفرض والمصادرة والتسليم، بداية. وهذا معناه، في المحصلة، أن الإنسان يخضع للعناية، وأنه لا يترك سدى. وفي الواقع، فإن تلك النظرة هي التي نظر المفكرون المسلمون من خلالها إلى الشك، فهو في حد الإمكان ومستلزم للأمر النظري لا قبل ذلك. يقول ابن حزم: "نفي الحقائق والشك فيها ممكن حتى

(45) مارتن هيدجر: فيلسوف ألماني، تلميذ آدمون هوسرل. كان مشتغلاً بإقامة أنطولوجيا ظاهرية؛ أي علم للوجود مؤسس على الظواهر. ومن أهم إنجازاته: إعادة توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية أو اللاهوتية. [المحررون]

(46) هيدجر. مبدأ العلة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991م، ص 16.

(47) أغروس، العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 104.

يقوم البرهان على الصحيح منها.⁽⁴⁸⁾ ويقول الغزالي: "الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال." ⁽⁴⁹⁾ ويقول ابن تيمية: "الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم، لاسيما إذا كانت طرقه خفية طويلة، فمن لم يعرف تلك الطريق يشك فيه." ⁽⁵⁰⁾

غير أن هذا الشك لا ينطبق على معطى الفطرة بوجه عام، وإنما هو محصور بالأمور النظرية فقط؛ أي ما بعد الفطرية، وإلا فالفطرية قد صححتها الخلقة كما يرى ابن حزم؛ إذ يقول: "الأوائل التي يؤخذ منها البرهان، أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صححتها، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها." ⁽⁵¹⁾ والشك عند الغزالي ليس منطلقاً للمعرفة كما أشيع، وإنما هو منطلق للنظر حصراً، فهو يقول: "من لم يشك لم ينظر"، ولم يقل "لم يعرف" وأنه في أثناء الأزمة الشكّية بقي محتفظاً ببعض الأمور الإيمانية عبر الفطرة، منها الإيمان بالله والنبوة واليوم الآخر.⁽⁵²⁾

أما ابن تيمية، فهو يرى أن النظر ينقطع بغير الركون إليها، "الشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، لأن غاية طريق النظر أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية الضرورية لم يناظر." ⁽⁵³⁾ إذن، فالشك في العرف العربي الإسلامي غير مسوغ إلا بإزاء المعرفة الاستدلالية، لا المعرفة الفطرية في قرارها، فهذه توجبها الضرورة، وهذا ما يؤكد المفكرون المسلمون. وفيما نرى، فإن للقلب بوصفه لباً الدور الرئيس في هذه المسألة. ولا يعني هذا ألا يقع الإنسان ضحية الوسوسة، أو أخطاء الحواس، أو نزغ الشيطان، ولكن هذا جميعاً من الممكن

(48) ابن حزم، رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 4، ص 123.

(49) الغزالي، محمد بن محمد. ميزان العمل، بيروت: دار الكاتب العربي، 1983م، ص 137.

(50) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج 8، ص 441.

(51) ابن حزم، رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 4، ص 37.

(52) الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 45.

(53) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج 3، ص 310.

تداركه، وما الشك الذي تعرض له الغزالي إلا من هذا القبيل؛ إذ لم يخرج منه إلا بالثقة بالفطرة، يقول: "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف." (54) وبهذا، فإن النور الذي قذفه الله في قلبه مثبت لهذه الفطرة لا غير.

4 - الفطرة والفلسفة

في ضوء هذا الطرح يمكننا القول إن الفلسفة لا تعدو كونها مراجعة كلية شاملة للمعطى المعرفي، وإعادة قراءته واستبصاره واستشرافه، سواء أكان مصدر بعضه الفطرة، أم الخبر، أم الاستدلال، لتشكيل رؤية عامة له على قاعدة تبدو أكثر ثباتاً، في حين تكون مهمة العلم، مراجعة ونظم واستبصار واستشراف حقل من حقول المعطى المعرفي، أو نظرية أو فكرة فيه، والتوصل إلى أحكام بشأنها. أما ما يقال بأن الفلسفة يمكن أن تكون جزئية وحقلية، أو أن العلم كلي شمولي، فهذا ليس بدقيق إطلاقاً، ولنا هنا، في ضوء هذه النظرة، أن نتأمل علاقتهما ببعضهما بعضاً، وكون الفلسفة حاضنة للعلوم، كي تتضح لنا الصورة، ونتأمل أيضاً، فيما إذا كان أي توجه فلسفي يمكن له أن يتجاهل الفطرة أو لا يعبأ بها! ولعلنا هنا نورد ما التفت إليه هيدجر لاحقاً حين يقول: "إن الوجود يكلمنا وإن بسبل مختلفة بوصفه تفتحاً فطرياً، وبوصفه فطوراً، وبوصفه موضوعية، ويكلمنا ما يسمى (راتيو) كعلة وعقل أيضاً، وما يبدو غامضاً ويتطلب البحث الدقيق هو هذا الاتحاد، أو هذا الانتماء المتبادل، الذي يجمع هذه الأشياء." (55)

لو دققنا النظر الآن في المعرفة، منذ نشأتها حتى تطورها واندياحها، لوجدنا أن الركيزة التي تعتمد عليها المعرفة، بكل أنواعها، تعتمد أيضاً على علاقتي الاقتران واللزوم، فهذا ما يجعلها قابلة لأن تكون معرفة مسوغة مستفاد منها إضافة إلى علاقات أخرى؛ كعلاقتي المضاهاة أو المماثلة؛ كالتشابه، والاختلاف، وغيرها، وهذا جميعاً يعتمد على فعل تقييد وحفظ وتثبيت ومنع بمواصلة مرافقة

(54) الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 11.

(55) هيدجر، مبدأ العلة، مرجع سابق، ص 115.

الفطرة، والشعور والإحساس والحدس والذوق، فهذه لا تكف أبداً عن الفاعلية، ولعل كل ما سلف جميعاً يمكن وصفه بمرحلة التمييز؛ ذلك أن كل الأشياء تشبه بعضها من وجوه، وتختلف عن بعضها من وجوه، وهذا يؤدي إلى كشف الفروق القائمة بينها من وجوه عدة، من حيث: الشكل، والمقدار، والحجم، واختلاف العناصر، واختلاف الوظائف، أو كيفية تشابه هذا جميعاً واختلاف بعضه مع بعض، وخضوعه لعملية اقتران ومضاهاة بينية، ليرى إذا ما كان الشيء للشيء مساوياً، أو مكافئاً، أو نظيراً، أو مشابهاً، أو مختلفاً، أو بوسعه أن يكون بديلاً في مقام ما، أو عضيداً، إلى غير ذلك من علاقات. يضاف إلى هذا أن كثيراً من الأشياء تلازم بعضها بعضاً، وتخضع بهذا، لعلاقات اقترانية، وتزامنية، وتجاورية، وسببية، وغير هذا من علاقات الانتماء أو الاشتمال، والتكافؤ، والمماثلة، والمنافاة، وأمثالها، وجميعها متلازمة ولا تخرج عن كونها تقييداً وحفظاً وتثبيتاً ومنعاً.

ولكن هذه العلاقات تأتي وكأنها أكثر تعقيداً، من العلاقات التمييزية؛ علاقات تعتمد على استخدام قوى حدسية استدلالية، وليست حدسية حسية حسب. وتخضع أيضاً لذوق فني، وليس إلى ذوق فطري فحسب، وهذا معناه أن ثمة مراحل في التمييز نفسه، ومراحل في الحدس والذوق أيضاً، ترقى عن سابقتها، فإذا ما استمر الحال أيضاً، فإننا نجد مراحل أخرى استدلالية موجهة، فضلاً عن التلقائية، وهي تترافق والحدس والذوق أيضاً، فكل هذا يتدافع ونشوء المعرفة وتطورها وترقيها، لتصل إلى مستوى الضرورة المستقرة ضمن نسق ما. ومناطق التأثير في هذا أكثر من غيره، هو الركون إلى ما تتمتع به الأشياء من تلازم. وبناء على ذلك، فإن العلاقة الزومية يُعتمد عليها في كشفنا للارتباطات القائمة بين شيئين فأكثر، وما هو ملازم لهذا، أو ملزوم له، أو لازم له. واللزوم لا يخرج عن كونه تقييداً وحفظاً وتثبيتاً ومنعاً، الأمر الذي يدعه شأنًا عقلياً أيضاً، فلهذه اللزوميات خصائصها المعرفية المختلفة في أوضاع متعددة، يضاف إلى هذا ما يدعى الاستتباع بوصفه لزوماً من درجة مضافة.

فهذا جميعاً يعيد المعارف الضرورية كلها إلى العلاقات الزومية، التي تبدو سلاسل نسقية مترتبة متراكبة، سواء على مستوى علاقة التصورات بعضها

ببعض، أو علاقات الأشياء الطبيعية بعضها ببعض. والعلاقات اللزومية الفردية تقوم أيضاً بين التصورات والأشياء، والأشياء والتصورات، الأمر الذي يعيد كل ما يوصف بأنه معرفة مؤكدة إلى علاقة اللزوم بأشكالها، وبهذا تتبدى المعرفة نسقاً. وبعض المعرفة الفطرية العامة أساساً يعتمد على علاقة اللزوم، أو تلازم الوعي والأشياء، أو المعطى الخارجي، قبل استكشاف سلاسل ارتباطاتهما المترابطة، كما أن عمليات القراءة والنظم والاستشراف تسعى إلى غربة مختلف العلاقات للثبوت من لزوميتها، عبر أشكالها العديدة، لتقنن ويستفاد منها في كشف علاقات لزومية أكثر تعقيداً، وليس من شرط أن يبقى هذا اللزوم أبداً، فبعض العلاقات اللزومية قد تبقى للحظة، أو مدة قد تطول وتقصّر، ويمكن أن تكون وقتية أو مرحلية، ويمكن أن تكون أبدة بمقياس نسبي، وجميعها تمنح معرفة مؤكدة، وليس من شرط اللزوم دوامه، غير أنه بالوسع إعادة إنتاج بعضه حيثما أمكن، وهنا يتركز مجال الانتفاع بهذه المعرفة واستثمارها، بما يدع الاختراع والإبداع مواكبين للاكتشاف.

رابعاً: مستويات المعرفة

ولا بدّ لنا هنا من أن نستدرك بأن كل مستوى من مستويات المعرفة، بدءاً من فطريتها إلى عمليتها، إنما تبدأ حائرة تخمينية، أو تعتمد على حدس ضعيف، ثم تترقى إلى أن تكون اقتناعية اعتقادية، ذات حدس أقوى يعتمد القرائن، ثم تترقى إلى أن تكون يقينية ذات حدس مشبع يعتمد الدليل، واعتبر هذا بما يجري في أروقة القضاء، وسير الدعوى في القضية، فلدى بدء الدعوى يكون القاضي شاكاً حائراً، ثم يميل إلى الظن إذا تواردت القرائن، ولكنه لا يحسم إلا حال توفر الدليل القاطع، لذا عُرّف الظن بأنه: "الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك. وقيل: الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان." (56)

وكي يتحقق اليقين، فإن علاقة اللزوم تبقى ماثلة، سواء بين فرد وفرد، أو بين فرد أو جملة أشخاص، ضمن النوع أو الجنس، أو جزء لمجموع، أو بين كلّ وكلّ، أو مجموع الأجزاء إلى مجموع آخر، وها هنا تتركز قيمة

(56) الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، الجزائر: الشركة الوطنية، 1975م، مادة "الظن".

التمثيل والمضاهاة والتمثيل والقياس بأنواعه؛ ذلك أن علاقات الأشياء الكيفية والكمية بعضها ببعض يمكن أن تتخذ صوراً تستمد من علاقات اللزوم، كما ينبغي ملاحظة أن نطاقات المعرفة ليست ذات بُعد واحد، وإنما أبعاد مختلفة، فبُعد اللزوم المنطقي لعلاقة التصورات بعضها ببعض، غير بُعد اللزوم الواقعي لعلاقات الأشياء في الخارج بعضها ببعض، وإن شمل اللزوم الصوري اللزوم الواقعي أحياناً، فبالوسع استقصاء علاقات التصورات بعضها ببعض، كما هو الحال بالنسبة للمنطق الصوري، وعلاقات الأشياء بعضها ببعض مثلما هو الحال في المنطق المادي.

وهذا ما يفصل المنطق الصوري عن المادي، في حين أنهما متكاملان؛ إذ يُعنى المنطق الصوري أكثر بعلاقات التصورات من حدود ومفاهيم وقضايا بعضها ببعض، ضمن نسق ما، بينما يُعنى المادي، بكيفية بناء المفهوم أو القضية الواحدة، وكيفية تطابقهما مع العالم الخارجي، وكما يتم استدلال متكامل؛ ينبغي أن يشتمل على تمثيل، أو استقراء ملاحظة وتجريب، واستنباط معاً، لتعيين المفاهيم من خلال الاستقراء بالملاحظة على قاعدة التمثيل، ومن ثم إدراجها في القضية الواحدة من خلال الاستقراء والتجربة، ويتحصل على أساس من هذا ماهيات المفاهيم، ومن ثم ربطها بقضايا أخرى بالاستنباط. ومن شرط الاستقراء المطابقة لعالم خارجي، ومن شرط الاتساق عدم التناقض بين المفاهيم والقضايا، فتكون المحصلة قائمة على علاقات لزومية، بين الأشياء بعضها ببعض، والتصورات بعضها ببعض، وبين التصورات والأشياء جميعاً. وتبتدى أولاً كاقتران، أو ارتباط، أو اشتغال، أو انتماء، وغير هذا من علاقات منطقية. والمقصود بهذا أن ثمة أبعاداً مختلفة لعلاقات اللزوم، وأنها تشتمل على حقول عدة، وأنها جميعاً تتماهى بفاعلية حدسية وذوقية.

أما ما يراه المشتغلون في حقل المعرفة بأن الحدس هو أحد وسائل المعرفة باستقلال عن الحس والعقل، وأنه ينتج قضايا يمكن القول إنها خارجة عن الركون إليهما، ويدللون على هذا بالقضايا الأخلاقية مثلاً، أو بعض المبادئ الحدسية، فهذا في رأينا غير مسوّغ، وإنما يمكن اعتبار الحدس عماداً في الفعل

المعرفي كله، وأنه يتماهى والمعرفة الحسية والعقلية ولا يستقل عنهما، وأنه ملكة أو طاقة تتماهى والحس والعقل، وأنهما لا يعملان من دونه أو يعمل من دونهما. وقد تتابنا الغرابة إلى حد بعيد؛ إذ نلاحظ أن معظم أو كل خطواتنا المعرفية اليومية تعتمد على حدس كثير، سواء أكان حدساً تخمينياً، أم حدساً بقرائن كالفراسة، أم حدساً قوياً يولّد الحقائق. ولنأخذ تفاصيل حياة أحدنا اليومية مقياساً لما يضطلع به الحدس من وظيفة في أفكارنا وأفعالنا. فإذا ينهض أحدنا من النوم لا يسترجع وعيه بنفسه وما حوله إلا بحدسه، ومن خلال جميع المعطيات الحسية والعقلية التي تحيط به يدرك -حدساً- أنه في بيته، وأن عليه أن ينهض، وأن يجهز نفسه لبدء يومه، فهذا لا يستدل عليه المرء استدلالاً، ولا يحتاج إلى اتباع خطوات حسية أو عقلية كي يعتقد به، فهو ممارسة للوعي وللحضور في العالم في ذات لحظة الوعي به، فهناك حساسية ما، أو ملكة ما، بوسعها الوعي بالموقف أيّاً كان شأنه، وذلك بالتعامل معه على أهبة اليقظة والاستعداد، فهذا مما توفره ملكة الحدس فينا، وكل خطوة مضافة في حياتنا اليومية تبقى موصولة بهذه الأهبة والاستعداد، فإذا ما تلاحقت الظواهر والمدركات، فإن جاهزية ملكة الحدس تكون فاعلة نشطة، بصرف النظر عن قوتها ودقتها تبعاً لظروف ما يجري أو أهميته، وهذا شأن فطري.

من الممكن هنا استعمال أي وسيلة أو منهج من مناهج المعرفة وخطواتها، كالركون للفطرة، واللغة، والاستدلال بشقيه، (الصوري والمادي) والإلهام، والرؤيا، والوحي، غير أن هذا لا يتم باستقلال عن جاهزية الانتباه وملكة الحدس هذه. فكل أمر طارئ على لحظات الشعور والإحساس قد يتطلب اتخاذ موقف أولي وسريع بإزائه، وهذا ما تقوم به ملكة الحدس قبل استيعاب الموقف واستعمال الروية فيه للبتّ بشأنه، الأمر الذي يؤكد تدفعية ملكة الحدس واستمراريتها في التفاعل مع ما يجري. يضاف إلى هذا أن ملكة الذوق أيضاً تفعل فعلها بإزاء ما يجري، فإلى جوار اتخاذ الموقف أو إجراء تقويم ما، ثمة ضغط ما باتجاه تهدئة المشاعر والأحاسيس والانفعالات لتتخذ وضعاً مريحاً لا متعباً، ساراً لا مزعجاً، الأمر الذي يؤكد ارتباط المعرفة بالعواطف والانفعالات، ويدفع باتجاه التعامل مع ما يجري من أحداث بطريقة تؤمن الوضع المتوازن.

وبما أن الأمر كذلك، فإن ما ينتج من معرفة بما يجري لا ينفصل عن هاتين الملكتين، الأمر الذي يجعل المعرفة ليست مجردة أو موضوعية مطلقة، وإنما معرفة موضوعية نسبية وجهة.

ويمكن ملاحظة هذا من اختلاف المواقف بين بني البشر والأفراد والمجتمعات المختلفة، فمن تباين قدراتهم الحسية، وهي تتفاوت في الفاعلية، وأذواقهم، وهي تتباين في الأغراض، فضلاً على حجم إلمامهم بطرق المعرفة وأساليبها التي أكدنا بأن جميع أوجهها تتماهى بملكتي الحدس والذوق، فإن ملكتي الحدس والذوق تبقيان فاعلتين نشطتين وترافقان عمليات التعرف بأسرها، حتى أثناء القيام بالاستدلال استنباطاً عقلياً أو استقراء تجريبياً. ففي أثناء الاستنباطات أو التجارب تلمح فجأة حقيقة ما تبدو ثابتة أو على الأقل قابلة للافتراض عليها، لم تكن واردة في الحساب في أثناء العمليات المنهجية المتبعة، يضاف إلى هذا أن ملكة الذوق، وهي ممكنة التهذيب والصقل، تبقى فاعلة فعلها أيضاً في توجيه المعرفة نحو نطاقات تضغط بالاتجاه إليها، ويتجلى ذلك في مسيرة امرئ ما، أو مجتمع ما، أو حضارة ما، ويدع كل توجه مستقل عن الآخر نسبياً، وهذا لا يترك المعرفة مجردة من أي غاية، بل خاضعة لميول الإنسان واهتماماته وحاجاته وتطلعاته، فردياً وجماعياً، فهي، فضلاً عن نسبتها على هذا المستوى، نسبية أيضاً على مستوى علاقات الأشياء جميعاً بعضها ببعض.

إذن، فدورا الحدس والذوق لا يقفان عند حدود إنتاج قضايا مختلفة عن القضايا الناتجة عن الاستدلال والنظر، بل يتماهيان فيها، ولا أدل على هذا من محاولة العبور من قضية إلى أخرى، أو ربطها فيها، عبر علاقة الاقتران، فهذا يستلزم عبور منطقة ما بين القضيتين اللتين اختيرتا لتكونا موضوعاً للنظر والتفكير، فإن التفكير في خيار قرُن قضية بأخرى، لتضوي ضمن نسق ما، لا يمكن إجراؤه إلا بملكة الحدس متماهية بملكة الذوق، تماماً مثلما هو حال الربط بين جملتين موسيقيتين ضمن لحن ما، أو ربط صدر بيت من الشعر بعجزه، فهذا هنا منطقة إبداع لحظي يتم على أسس مختلفة، قد تتعلق بالاستدلال، لكنها جميعاً تتطلب الحدس السريع والذوق الضاغط، ذلك الذي يتم دفعة واحدة، كي يتحقق الإبداع.

لو حاولنا الآن تفهم وجهة نظر القائلين بحدسية المعرفة وذوقيتها إلى جوار استدلاليتها، كالغزالي وابن تيمية مثلاً، لوضح لنا الآن المقصود بقول الغزالي عن الحدس من أنه قياس خفي، وأن المعرفة الذوقية هي كشف للمجمل وانفعال به. يعرف الغزالي الحدسيات بقوله: "ومن قبيل المجربات" الحدسيات "وهي قضايا مبدأ الحكم فيها حدسٌ من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته، وتوليه الشهادة لأمر، فتدعن النفس له، بحيث لا يمكن التشكيك فيه، وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس. وفي مثل هذا المقام يقال من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك"⁽⁵⁷⁾ ويقول: "لا تعارض طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر، في نفس العلم، ولا في محله، ولا سببه."⁽⁵⁸⁾ ويقول ابن تيمية: "والحدسيات عند من يثبتها من التجريبيات... وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به أيضاً أمور معينة جزئية."⁽⁵⁹⁾ أما ابن خلدون فهو يعوّل على الحدس تماماً ويعده إلهاماً حين يقول: "إذا ما ابتليت بمثل ذلك، وعرض لك ارتباك في فهمك، أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك، وانتبذ حجب الألفاظ، وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرّح نظرك فيه، وفرّغ ذهنك له للغوص على مرامك منه، واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظائر قبلك، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون، فإذا فعلت ذلك، أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإلهام الوسط، الذي جعله الله من مقتضيات ذاتيات هذا الفكر، وفطره عليه كما قلنا، وحينئذ، فارجع إلى قوالب الأدلة وصورها فأفرغها فيه، ووفه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة، وثيق العرى، صحيح البنيان، وأما إذا وقفت عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية، وتمحيص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية، تستوي جهاتها المتعددة، وتشابهه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميز من جهة

(57) الغزالي، أبو حامد. معيار العلم، مرجع سابق، ص167.

(58) الغزالي، أبو حامد. معارج القدس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1986م، ص192.

(59) ابن تيمية، نقض المنطق، مرجع سابق، ص202.

الحق، إنما تستبين إذا كانت بالطبع فيستمر ما حصل من الشك والارتباب، وتسدل الحجب على المطلوب، وتقعّد بالناظر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثرين من النظّار المتأخّرين، والذريعة إلى درك الحق بالطبع، إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرد من الأوهام، وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى، وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه لذلك في الأكثر.⁽⁶⁰⁾

ولئن ذهبنا إلى الآراء الجديدة حول هذا الموضوع فإننا نجد بوبر⁽⁶¹⁾ يقول: "إن كل كشف يحتوي عنصراً لا عقلياً، أو على حدس مبدع خلاق بالمعنى الذي ذهب إليه برجسون.⁽⁶²⁾"⁽⁶³⁾ ولكن، يمكن اقتراح التصويب هنا، في ضوء الفهم العربي الإسلامي، بالقول: إن كل كشف واختراع يترافق وحدس وذوق، ولا يتم التعرف على الأشياء والتعامل معها من دونهما.

خاتمة

إن هذه المعالجات جميعاً تنتمي إلى فلسفة المعرفة والمنهج، ولئن لخصنا في ضوء ما مضى، كيفية قيام المعرفة، وبيان مصادرها، وخطواتها، ووسائل تحقيقها، وغايتها، ودرجاتها، وحدودها، في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي، فإننا نجد أن منشأها نابع من المعرفة الفطرية أو العادية أو الساذجة، وأن مصادرها حسية شعورية إخبارية، وأن وسائل تحقيقها تعتمد على الحواس وفعالية التعقل بأسرها، بما فيه الاستقراء والاستنباط ووسائل أخرى كالعلامة والأمانة، بمرافقة حيثة من ملكتي الحدس والذوق وضغط الحاجات، وأن غايتها معرفة ما ينطوي عليه الإنسان والوجود من مدركات بما يعود عليه بالنفع وحسن الخاتمة، وأن درجاتها ظنية، إفقناعية، فبرهانية.

(60) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 1247.

(61) كارل بوبر: فيلسوف إنجليزي، متخصص في فلسفة العلوم، أهم ما يميز أعماله الفلسفية البحث عن معيار صادق للعقلانية العلمية. [المحررون]

(62) هنري برجسون: فيلسوف فرنسي حصل على جائزة نوبل للآداب. تركز أعماله على الفكر المتحرك، وقد قسم الوقت إلى وقتين؛ الوقت الأول: العلمي المعروف، والوقت الثاني: الوقت النفسي، وهو الذي يعيشه الإنسان ويستمتع به، وهو الوقت الحقيقي عنده. [المحررون]

(63) بوبر، كارل. منطق الكشف العلمي، بيروت: دار النهضة العربية، 2001م، ص 68.

وينبغي ملاحظة أن هذه الصفات هنا، ليست صفات ذاتية للقضايا، بأن لا يوجد إلا حق أو باطل، وإنما هي صفات عرضية لأحوال الشخص بإزائها، لأن كل وصف منها قد يتغير بتغير قيمة الدليل المصاحب لها، وأن حدودها تقف عند معرفة الظواهر وعلاقاتها، والظواهر هنا تعني ما يصفح الوعي من متميزات، بما فيه الآثار الدالة على ما يزيد على هذا، وأنها تتماهى بملكات عدة كالحدس والذوق لا بدّ من افتراضها حتى يستقيم الأمر، وأنها أعقد مما قيل فيها.

وكل هذا يعبر عن علاقات اللزوم، الذي تقترن الأشياء بعضها ببعض من خلاله، وهو غير مثمر إلا في ضوء كون العقل فعالية للقلب، التي لا تخرج عن كونها تقييداً وتشبيهاً وحفظاً ومنعاً. إن هذا في مجمله يعني أن الإنسان ذو أهلية عندما يزود بالعقل ويوصف بالعاقل، ومن ثمّ المسؤولية عن خياره وتوجهه طالما أنه عاقل.

الباب الثاني

التمثُّلات الفلسفية في مجالات
الفكر الإسلامي

obeikan.com

التشكلات الفلسفية لعلم الكلام الإسلامي النشأة والتكوين والمنهج

حسن أبو هنية⁽¹⁾

مقدمة

تعاني الأمة الإسلامية اليوم من أزمة شاملة، تسمُّها بالتخلف والتبعية والفساد، في ظل هيمنة غربية مادية ومعنوية؛ إذ لم تكن الهيمنة الرأسمالية مواد وأدوات وثروات فحسب، بل كانت فائضاً ثقافياً ومعرفياً ورمزياً، الأمر الذي أدى إلى حدوث حالة استتباع واسعة، جعلت من مفهوم الاستقلال وهمًا صارخًا، فالغرب تمكن من إنجاز أحداثه عقب جملة من عمليات دمج الثقافات الأخرى واستيعابها، ولذلك فإن عقوداً طويلة من محاولة الانعتاق والانفكاك عن الهيمنة، كان مصيرها الفشل والنكوص والسقوط، ولم تكن محاولات النهضة والتحديث والإصلاح سوى قشرة رقيقة من التغريب المسطح والوعي الزائف.

لقد انخرط دعاة النهوض والإصلاح القوميون والليبراليون واليساريون والإسلاميون في العالم العربي والإسلامي، على اختلاف توجهاتهم المعرفية والإيديولوجية، في البحث عن سبل التقدم والنهوض، وقد استقر في وعيهم جميعاً أن هناك إشكالية معرفية مزدوجة في فهم التراث والحداثة. إلا أن المعالجة العلمية للتراث لم تكن في مستوى الطموح والأمل، فجاءت خجولة خائفة لدى

(1) باحث في شؤون الفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: hasanabuhanya@hotmail.com

الإسلاميين، وفجّة ومرعبة لدى الآخرين من دعاة العلمانية الصلبة والمائعة.

إن معظم الباحثين والمفكرين الذين تناولوا بالدرس والتحليل مسألة التراث، لا ينفكون يؤكدون مسألة المنهج، وهناك شبه إجماع ظاهر بينهم على ضرورة تحقيق شرطي البحث العلمي الموضوعي، وهما: "التكامل" و"الشمول"؛ خشية الوقوع في آفات الخطاب العلمي من التجزيء والتفاضل، ومن البدهة المعاصرة أن المنهج العلمي يجب أن يقوم على منهجين متلازمين؛ الأول: اتباع المنهج التكويني في دراسة النظم الفكرية (المدارس، والمذاهب، والتيارات، والاتجاهات) المبنوثة مع مادة البحث من خلال المصادر الأصلية. والثاني: ممارسة المنهج التفكيكي الذي يعتمد على تحليل النظم المكونة للنسق وتفكيكها إلى أجزاء، ثم إعادة تركيبها برّد كل جزء إلى أصله. ومن المعلوم أن "المنهج الأول" هو الذي يدرس تاريخ الأفكار لإبراز تاريخيتها، وأدواته معروفة لم تتبدل وإنما زاد التقدم العلمي من كفايتها ودقتها الإجرائية. أمّا "المنهج الثاني" فيعتمد على الأسس المعرفية لعلوم اللسانيات والمنطق والإبستمولوجيا. ومن هنا فمن المسلّم به اليوم أن أي بحث لا يحقق المنهجين فإنه لا يستوفي شروط المنهج العلمي من التكامل والشمول.

وهذه الدراسة محاولة في بحث علم الكلام، الذي ظل نصيبه من البحث والدرس أقل شأنًا في انشغالات الفكر الإسلامي المعاصر على امتداد القرن المنصرم؛ إذ اتسمت الكتابات في علم الكلام -غالبًا- بالطابع المدرسي التعليمي، فمُنذ أكثر من سبعين عامًا قدّم محمد إقبال⁽²⁾ محاولة في "تجديد التفكير الديني في الإسلام" وذلك من أجل "إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وبناءه من جديد، آخذًا بالحسبان المآثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة".

لقد كانت محاولة إقبال جديدة وطريفة في تجديد علم الكلام، إلا أنها لم تحظ بالتطوير وإنما بالمتابعة والتقليد، وكان قد سبقه مع مطلع القرن المنصرم

(2) محمد إقبال: فيلسوف هندي حصل على الدكتوراه من جامعة ميونخ في ألمانيا، وكان ينادي بفصل المسلمين عن الهندوس، وبتأسيس دولة إسلامية باسم (باكستان)، وكان أديباً وفيلسوفاً صوفياً (ت1938م). [المحررون]

محاولات تجديدية قام بها كلٌّ من: جمال الدين الأفغاني في رسالته: "الرد على الدهريين"، والإمام محمد عبده في "رسالة التوحيد"، وشبلي النعماني في "علم الكلام الجديد"، إلا أن هذه المحاولات جاءت قاصرة وجزئية، وقدمت نقدًا مبسطًا للتراث، وتقديرًا مخترلاً للإنتاج الكلامي القديم دون الدخول في إشكالية المنهج والقضايا؛ إذ إنها لم تحقق أيًّا من شروط الاستيعاب والتجاوز المطلوبين للتجديد.

وبقيت محاولة محمد إقبال يتيمة في تجديد علم الكلام الإسلامي، وقد قام -من المعاصرين- الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" بمحاولة تجديدية مبتكرة، إلا أن كتابه -مع من استيعابه للمناهج المحررة على شروط العقلانية المعاصرة- لم يحظَ بالدرس والتحليل والمتابعة، وربما يعود ذلك إلى السمعة السيئة التي لحقت بعلم الكلام لدى الاتجاه الإسلامي السائد في العالم الإسلامي من جهة، وجمود المتكلمين المعاصرين على جملة من المقولات الكلامية التي تجاوزها العلم الحديث، التي اعتمدت في آلياتها المنتجة على المنطق الأرسطي من جهة أخرى.

أولاً: تعريف علم الكلام والمواقف منه وعلاقته بالفلسفة

من المعروف أن مباحث علم الكلام كانت مندرجة في مباحث الفقه؛ فالبحث في الدين بأحكامه يسمى فقهاً، ثم خصَّ الإمام أبو حنيفة البحث في العقائد باسم: "الفقه الأكبر"، الذي ينسب إليه كتاب: "الفقه الأكبر"، وبعد ذلك تم تخصيص البحث في الأحكام الفقهية -وهي الفروع- باسم الفقه.

أما تسمية علم الكلام ومواقف الناس منه وعلاقته بالفلسفة، فيبانه الآتي:

1 - تعريف علم الكلام

لا يمكن الجزم بتاريخ معيّن لنشوء هذه التسمية، وإن كنا نعلم أنها ازدهرت وانتشرت في عصر المأمون (198هـ-218هـ)؛ إذ هناك تسميات عدّة لهذا العلم، فهو: "علم التوحيد"، أو "علم الذات والصفات"، أو "علم أصول الدين"، أو "علم العقائد"، أو "علم النّظر والاستدلال"، أو "علم المقالات"، أو "علم النّحل"، أو

"علم الفقه الأكبر"، ولكل من هذه التسميات ظروفها التاريخية وأسبابها العملية. وقد شاعت تسمية علم التوحيد بعلم الكلام، بسبب الخلاف والمحنة التي دارت حول مسألة الكلام الإلهي، كما أفاد بذلك الشهرستاني في "الملل والنحل"،⁽³⁾ وسعد الدين التفتازاني في شرحه لـ"العقائد النسفية"،⁽⁴⁾ الذي أورد احتمالين آخرين في سبب التسمية:

أحدهما: أن كثرة الخوض في المباحث العقدية وغلبة الكلام فيها لمنافحة الخصوم حملتا مَنْ كَتَبَ في المقالات والفرق على تسمية هذه المباحث بالكلام. وثانيهما: أن قوة الأدلة المعتمدة ووضوحها في هذه المباحث قَصُرَت مفهوم الكلام عليه، دون غيرها من المباحث.

وهذا الجانب البياني شاع أمره عند المتكلمين وخصوصاً المعتزلة، كما يذكر ذلك أبو حيان التوحيدي في "المقابسات" عن شيخه عن يحيى بن عدي، الذي يقول: "إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصحَّ وظهر، كأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل كلام! لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت! أما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوي والطبيب والمهندس والمنطقي والمنجم والطبيعي والإلهي والحديثي والصوفي".⁽⁵⁾

وبحسب المصادر التي بين أيدينا فإن المعتزلة هم أول من استعملوا "الكلام" بالمعنى الاصطلاحي كما يؤكّد ذلك الشهرستاني، ولعل أول من استخدمه هو الجاحظ الذي كان يقول: "الكلام للمعتزلة، والفقه لأبي حنيفة، والبُهت للرافضة، وما بقي فللعصبية".⁽⁶⁾

(3) الشهرستاني، عبد الكريم. الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1989م، ج1، ص36.

(4) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح العقائد النسفية، تركيا: طبعة إستانبول، 1310هـ، ص11.

(5) التوحيدي، أبو حيان. المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسين، بيروت: دار الآداب، 2003م، ص224.

(6) البلخي المقدسي. البدء والتاريخ، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ج5، ص144.

واستخدم الجاحظ الكلام بمعناه الاصطلاحي في كتبه ورسائله، ومن ذلك قوله: "فإن كان الخطيب متكلمًا تجنب ألفاظ المتكلمين كما أنه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفًا أو مجيئًا أو سائلًا، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين إذا كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنّ وأشغف، ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء." (7)

ولا نظفر بحسب المصادر والمراجع التي بين أيدينا بتعريف محدّد لعلم الكلام عند المتقدمين منهم على كثرتهم وكثرة مؤلفاتهم التي لم يصلنا منها إلا النزر اليسير؛ فأبو الهذيل العلاف من معتزلة البصرة وضع ألفًا ومائتي مصنف في علم الكلام يردّ فيها على المخالفين كما ذكر ذلك الملطي في "التنبيه والرد" (8) وغيره كابن النديم في "الفهرست".

وقد قام بهذه المهمة متكلمو الأشاعرة والماتريدية في مرحلة لاحقة؛ إذ غلبت على تعريفاتهم وحدودهم نزعة استبعاد المعتزلة من كونهم أهل الكلام وفرسانه؛ فالغزالي يقول: "علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفة القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة، بكلام مرتب يكشف تلبيسات أهل البدعة المحدثّة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله." (9)

ويكرّر ابن خلدون في "مقدمته" قول الغزالي في كون علم الكلام خاصًا

(7) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر البصري. البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج 1، ص 139.

(8) الملطي، أبو الحسين. التنبيه والرد، علق عليه: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص 52.

(9) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1394هـ، ص 14.

بأهل السنة مع صياغته بعبارة موجزة واضحة: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة."⁽¹⁰⁾

ولا يخفى ما في هذا القول من قصور وتعصب مذهبي، فقد نشأ هذا العلم على أيدي المعتزلة قبل ظهور الأشاعرة والماتريدية بزمان طويل، وبلغ درجة واضحة من النضج والاكتمال؛ إذ توسلوا بالمنطق والفلسفة في مباحث علم الكلام، من أجل توضيح العقيدة والدفاع عنها من شبه الثنوية والملحديين، ويؤكد هذا قول الجاحظ، والذي لا يخلو من الافتخار والمبالغة والتّهويل: "أنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل."⁽¹¹⁾

أما الادّعاء بأن علم الكلام علم سني صرف نشأ بعد محنة الإمام أحمد ابن حنبل (ت241هـ) للرد على المعتزلة الذين يسميهم ابن خلدون والغزالي بالمبتدعة المنحرفين في الاعتقادات، فإنه قول لا تسانده الأدلة التاريخية، وإن كانت المحنة شكّلت منعطفاً أدى إلى تهجين اعتقادات المعتزلة وتسخيفها والحنط منها، ورفض تراثها الكلامي، بوصفه شبهاً لا تنطوي على دليل صحيح.⁽¹²⁾

نلاحظ في مرحلة لاحقة بعد أن خف الجدل بين المعتزلة وخصومهم تعريفاً أكثر موضوعية لعلم الكلام؛ إذ يصبح هذا العلم شاملاً لأهل السنة وخصومهم من المخالفين، فقد عرفه عضد الدين الإيجي (ت756هـ) بقوله: "الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد

(10) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: نشر دار نهضة مصر، ط3، 1981م، ص1069. وللمزيد من التّقد والتّحليل حول التعريف الخلدوني لعلم الكلام، انظر: - جول، محمد زاهد. "علم الكلام الخلدوني". مجلة إسلامية المعرفة، ع51.

(11) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج4، ص206.

(12) انظر على سبيل المثال: السنة والرد على الجهمية، المنسوب للإمام أحمد، و"الاختلاف في اللَّفظ" لابن قتيبة، و"الرد على الجهمية" للإمام البخاري، و"الرد على بشر المريسي" للإمام الدارمي.

ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، والدينيّة المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام؛ فإنّ الخصم - وإنّ خطأناه- لا نخرجه من علم الكلام.⁽¹³⁾

ويذهب الفارابي (ت339هـ) في "إحصاء العلوم" إلى أن صناعة الكلام: "ملكةٌ يقدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودّة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل."⁽¹⁴⁾

ويعرّفه الشريف الجرجاني (ت816هـ) بقوله: "علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة. أو علم باحث عن أمور يُعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة والصراط والميزان والثواب والعقاب. وقيل الكلام: هو العلم بالقواعد الاعتقاديّة المكتسبة عن الأدلة."⁽¹⁵⁾

وقد قام بتعريف هذا العلم من المحدثين محمد عبده في "رسالة التوحيد" بقوله: "علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم."⁽¹⁶⁾

يمكن القول إن أشهر التعريفات وأوسعها انتشاراً لعلم الكلام هو تعريف ابن خلدون، إلا أنه لا يعدّ جامعاً مانعاً كما يقول المنطقة قديماً؛ ذلك أنه عدّ علم الكلام هو لمجرد الدفاع وليس بعلم تحصيلي يقصد منه فهم الإيمان ومعرفة الله تعالى، ولهذا نجده في موضع آخر يقول بعدم الحاجة إلى علم الكلام في عصره؛ أي القرن الثامن، لأن المبتدعة المنحرفين قد انقرضوا، ولأن الأئمة من أهل السنة قد وفّقوا في الرد عليهم بأدلة عقلية كثيرة. ولا يصح هذا الكلام، فمن

(13) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ص7.

(14) الفارابي، أبو نصر. إحصاء العلوم، شرح: علي أبو ملح، بيروت: دار مكتبة الهلال، ص69-70.

(15) الجرجاني، السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد. التعريفات، إستانبول: مطبعة أحمد كامل، 1327هـ. ومعه: "متممات التعريفات"، لمؤلف مجهول، ص124.

(16) عبده، الإمام الشيخ محمد. رسالة التوحيد، بيروت: دار إحياء العلوم، 1979م، ص108.

المعلوم أن الغرض من علم الكلام في القرون: الثاني والثالث والرابع، هو فهم العقيدة التي جاءت في كتاب الله والسنة النبوية مثل: معرفة الله وصفاته، والقدر، والعدل، والوعد والوعيد، وغيرها من المسائل الجلية.

2 - اختلاف المواقف من علم الكلام

أدرك ابن الهمام الوظيفة من علم الكلام؛ إذ قرر أن علم الكلام علم تحصيلي، وليس للدفاع والمنافحة ومواجهة الخصوم في ظروف تاريخية محددة فحسب، لكن الذي طبع هذا العلم عند أهل السنة بطابع الدفاع والرد، هو محنة الإمام أحمد بن حنبل، فظهر اتجاه عند أهل السنة يقضي بتحريم النظر في علم الكلام، كما يؤثر عن الإمام أحمد نفسه أنه قال في مناظرة ابن أبي دؤاد له بمحضر المعتصم: "لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبي الحديث"، ويروى عنه في ذم الكلام قوله: "لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام، إلا وفي قلبه مرض، وبالغ في ذمه حتى هجر الحارث المحاسبي، مع زهده وورعه، لتصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، وقال: "ويحك! ألسنت تحكي بدعتهم أولاً، وترد عليهم، ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالب أهل البدعة، والتفكير فيه فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث." (17)

وقد ورد مثل هذا الموقف من علم الكلام عن الإمام مالك، وكذلك الإمام الشافعي، الذي عُرف عنه اشتغاله بالمنطق وعلم الكلام زمنًا، ثم تركه وذمّه؛ فقد روي عنه بعد مناظرته (حفص الفرد) قوله: "لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولأن يبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه سوى الشرك، خير من أن يبتلى بالكلام." (18)

وبلغت الحملة ضد علم الكلام أوجهاً بعد الإمام أحمد بن حنبل، على يد

(17) زاده، طاش كبرى. مفتاح السعادة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2002م، ج2، ص26. انظر أيضاً:

- ابن الجوزي. مناقب الإمام أحمد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة، 1982م، ص327.

(18) الرازي، فخر الدين. مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1986م، ص65-66.

ابن عبد البر (ت 46هـ) في كتابه "جامع بيان العلم وفضله"، ثم توالى المؤلفات في ذمّه والتنفير منه كما فعل الهروي (ت 481هـ) في كتابه: "ذم الكلام" وابن قدامة المقدسي في كتابه: "تحريم النظر في كتب أهل الكلام"،⁽¹⁹⁾ إلا أنّ الاتجاه الغالب لدى أهل السنة وغيرهم هو استحسان الخوض في علم الكلام كما قرّر ذلك الأشعري، وكذلك الماتريدي، اللذان صاغاً عقيدة أهل السنة صياغةً عقليةً، ثم تكاثرت الكتب والمؤلفات في استحسانه، فضلاً عن قول أكثرهم بوجوب الخوض فيه وجوباً كفاً، وقد صرح بذلك إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، والحلي (ت 403هـ)، والبيهقي (ت 458هـ)، والغزالي (ت 505هـ)، وعبد الكريم الراغب (ت 623هـ)، والنووي (ت 676هـ)، وابن عساكر (ت 571هـ) وغيرهم.⁽²⁰⁾

كما أقرّ من لم يقل باستحسانه بضرورته ولزومه؛ إذ يقول الإمام الدارمي (ت 280هـ): "وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا، وما أشبهه، وقد رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بداً من أن نرد على ما أتوا به من الباطل بالحق. وقد كان رسول الله ﷺ يتخوّف ما أشبه هذا على أمته، ويحذّرهم إياهم."⁽²¹⁾

أمّا الإمام ابن تيمية (ت 728هـ) الذي جدد هذا العلم ومنحه شرعيةً وقبولاً، فقد حاول التوفيق بين الآراء السابقة، وعمل على فض الاشتباك القائم بين الطرفين، ففرّق بين الكلام وجنسه؛ إذ يقول: "والسلف لم يذموا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بيّنه الله ورسوله، ولا ذموا كلاماً هو حق، بل ذموا

(19) بدوي. عبد الرحمن. مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، 6991م، ج 1، ص 51. ولمزيد من الاطلاع حول موقف أهل السنة من علوم الأوائل بشكل عام، وعلم الكلام بشكل خاص. انظر المقالة:

- جولد تسيهر. "موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل"، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الكويت: وكالة المطبوعات، 2009م.

(20) البياضي، كمال الدين أحمد. إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، القاهرة: طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 1، 1368هـ/1949م، ص 31-36.

(21) الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد. "الرد على الجهمية والزندقة" ضمن: عقائد السلف، تحقيق: علي سامي النشار، وعمار الطالبي، الإسكندرية: طبعة منشأة المعارف، 1971م، ص 260.

الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضاً، وهو الباطل؛ فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل، ولكن كثير من الناس خفي عليه بطلان هذا الكلام.⁽²²⁾

ويتبين من موقف ابن تيمية النقدي لعلم الكلام أن السلف إنما ذموا الكلام لخلطه بالمنطق الأرسطي، وعلوم الأوائل؛ كالفلسفة المشائية الأرسطية والأفلاطونية وغيرها من الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية، وليس لكونه ينطوي على حجاج وجدل عقلي ينبني على النظر والاستدلال، وهذا يؤكد مشروعية علم الكلام الذي يستند إلى النقل والعقل؛ لأنَّ أصول العقيدة ثابتة ثبوتاً يقينياً في الشرع، ودور العقل هو البحث عن الأدلة التي تؤيد وتساهم في تجليتها على نسق عقلي يُطمئن المؤمن ويردُّ شبه الخصوم.

أمّا الادعاء بعدم الحاجة إلى علم الكلام بدعوى يقينية الشريعة، فهذا كان ممكناً قبل أن تظهر الفتن والبدع نتيجة للبحث العقلي والجدل الداخلي، فضلاً عن الاحتكاك الحضاري الخارجي، ودخول ألوان فكرية تنصدها فلسفة اليونان ومقالات الهند وجدل فارس. ومع ذلك، لا ينكر كل من اتبع الشرع وتدبر القرآن، كما ذكر ابن تيمية وغيره، أنه يحضُّ على التدبر والتأمل والنظر والاستدلال.

3 - علاقة الفلسفة بعلم الكلام

من هنا يمكن معرفة الفرق بين الفلسفة وعلم الكلام؛ فالفيلسوف يدرس موضوعه دراسة عقلية خالصة لا ترتبط بدين، وتبدأ من الشك ثم تتدرج إلى اليقين. أمّا المتكلم فإنه يبدأ البحث مسلماً مؤمناً بالعقيدة، ثم يبدأ بالبحث والتفتيش عن الأدلة التي تؤيد هذا الاعتقاد وتسدده، وتدفع شبه الخصوم، وهذا لا يمكن أن يتم إذا لم تتوافر للمتكلم معرفة بالفلسفة وبخصائص الأشياء؛ إذ يقول الجاحظ: "وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة يصلح للرئاسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعها، والصَّيِّبُ هو الذي يجمع

(22) ابن تيمية، تقي الدين. الفرقان بين الحق والباطل، تحقيق: حسين يوسف الغزال، بيروت: دار إحياء العلوم، 1983م، ص 171.

بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه عن الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد، ومن قال ذلك فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع." (23)

لقد أشار ابن خلدون إلى الفرق بين الفلسفة والكلام من ناحية المنهج؛ فالمتكلم ليس فيلسوفاً عقلياً، وإنما يفكر بالقضايا تفكيراً عقدياً، فالمتكلم يتخذ من الكائنات وأحوالها دليلاً على وجود الله بملاحظة الفاعل. أما الفيلسوف فيقتصر على دراسة كنه الأحوال والكائنات وملاحظة حركتها وسكونها لمعرفة حقيقتها بغض النظر عن ملاحظة الصانع، ويختلف الفقيه عن المتكلم من حيث دراسته للمبادئ الدينية، فهو يعنى بمعرفة ما يترتب عليها من نتائج. أما المتكلم فيجتهد في البحث لهذه المبادئ عن الأدلة التي تقضي بثبوتها والإقرار بها.

وخلاصة القول إن الغاية من علم الكلام تنحصر بالإقرار بالعقائد عن طريق العقل، والدفاع عن هذه العقائد بدفع شبه الخصوم. ولذلك فإن علم الكلام يُعدُّ رأس علوم الشريعة، وغايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين.

ويستفاد من مجمل التعريفات السابقة لعلم الكلام، أن علم الكلام يدور على ثلاث مهام رئيسة، وبالتالي فإن القضايا الكلامية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- التبيين؛ إذ يجب على المتكلم أن يُعنى بتبيين التّصورات الرئيسة وعرضها، مثل: الله، الصفات الإلهية، الملائكة، النبوة، المعجزة، المعاد.
- الإثبات؛ إذ يعمل المتكلم على إثبات جملة القضايا والتصديقات الرئيسة في الدين.
- الدّفاع؛ إذ يشتغل المتكلم على جملة القضايا والمسائل الخاصة بدفع الشبهات عن الدين.

أما المعاصرون فلا نظفر بتعريف محدّد لعلم الكلام عندهم؛ فالدكتور حسن حنفي في مشروعه التّجديدي الذي طرحه في كتبه، ولا سيما "التراث والتجديد"،

(23) الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، ج 2، ص 134-135.

وكذلك كتابه: "من العقيدة إلى الثورة"، قدّم منهجاً يسعى لإحلال الإنسان مكان الله في بؤرة اهتمامه، وإعطاء العقل الوضعيّ سلطة مطلقة لتوليد المعارف، انطلاقاً من الواقع الحسي، فيصبح العقل تابعاً للحس، والوحي تابعاً للواقع الوضعي، وهو بذلك يستبعد الرؤية التوحيدية للوجود المستقاة من الوحي، فمنهجه يقوم -حسب تعبيره- انطلاقاً: "من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك"، وكل ذلك بهدف صياغة علم كلام يقوم كما يقول: على "لاهوت الثورة"، و"لاهوت التحرر"، و"لاهوت التنمية"، و"لاهوت التغيير الاجتماعي"، و"لاهوت المقاومة"، و"لاهوت التّقدم"، و"لاهوت العدالة الاجتماعية"، و"لاهوت الوحدة"، و"لاهوت الجماهير"، و"لاهوت التاريخ"، إلخ، وتلك هي رسالة التوحيد.⁽²⁴⁾

أمّا الدكتور طه عبد الرحمن، فإنّه وإن كان يتبع منهجاً أكثر أصالة في تجديده لعلم الكلام، فإنّه لم يقدّم تعريفاً محدّداً لهذا العلم، بل اكتفى بعرض منهج العلم وطرق الاستفادة من المنهجيّات المعاصرة للعلوم من أجل إعادة بناء علم كلام جديد يقوم على المنطق الحديث، واللسانيات المعاصرة.⁽²⁵⁾

إن المحاولات المعاصرة لتجديد علم الكلام، لم تجد صدى وقبولاً في العالم الإسلامي، ويمكن تفسير ذلك بأن هذا العلم يحيط به الشك والرفض من قطاعات واسعة من المسلمين، فضلاً عن كون المحاولات المعاصرة لم ترق إلى مستوى العلماء المؤسسين لهذا العلم.

ثانياً: نشأة علم الكلام ومنهجه

إذا تتبعنا نشأة علم الكلام وظهور المباحث الكلامية في التاريخ الإسلامي، فإننا نجد أن الصحابة -رضي الله عنهم- لم ينشغلوا بهذه المباحث لأسباب

(24) حنفي، حسن. من العقيدة إلى الثورة، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م، ج1، ص74.

(25) عبد الرحمن، طه. أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص27-32.

متعددة، لعل من أبرزها أن الصحابة عايشوا الرسول ﷺ وعاینوا الوحي، الأمر الذي كفاهم مؤونة الكلام، وترسخ الإيمان في قلوبهم وعقولهم، فزالت الشكوك والأوهام، كما ذهب إلى ذلك طاش كبرى زاده.⁽²⁶⁾

وكما أن انصرافهم إلى الفتوحات لم يبق لهم متسعاً من الوقت للخوض من هذه المباحث، فضلاً عن أن سليقتهم اللغوية وسلامة لسانهم عصمهم من الوقوع في الخلط والتعسف في التأويل، كما بين ذلك من تعرض لنشأة علم الكلام. ويفسر التفتازاني عدم خوض الصحابة لهذه المباحث: "بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلاف، وتمكنهم من الرجوع إلى الثقات."⁽²⁷⁾ وكما قال الملطي (ت377هـ): "فقد كانوا يرون أن من أصول العقيدة ترك المراء والجدل والخصومات في الدين."⁽²⁸⁾

ويؤكد الأشعري (ت330هـ) هذا المعنى بقوله: "وينكرون الجدل، ويتنازعون فيه عن دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة، لما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ ولا يقولون: كيف؟ ولا لم؟ لأن ذلك بدعة."⁽²⁹⁾

ويرى ابن قيم أن الصحابة -رضوان الله عليهم- قد تنازعوا في كثير من مسائل الأحكام ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات، بل تلقوها بالقبول والتسليم."⁽³⁰⁾

1 - نشأة علم الكلام

تعدُّ حركة الفتوحات الإسلامية من أهم الأسباب التي أدت إلى نشوء الجدل

(26) زاده، مفتاح السعادة، مرجع سابق، ج2، ص32.

(27) التفتازاني، شرح العقائد النسقية، مرجع سابق، ص11.

(28) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مرجع سابق، ص112.

(29) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عناية: هلموت

ريتر، فيسبادن: طبعة فرانز شتاينر، ط2، 1400هـ/1980م، ص294.

(30) ابن قيم الجوزية. أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1، ص55.

والبحث الكلامي في الإسلام، وذلك نتيجة للاحتكاك المباشر بالديانات والثقافات الأجنبية؛ إذ دخل كثير من أهل هذه الملل والطوائف في الدين الإسلامي حاملين معهم جملة من المقولات والاعتقادات من تراثهم وحضاراتهم السابقة، خاصة في أرض العراق من مدن البصرة والكوفة ثم في بغداد بعد تمصيرها. ويذهب الباحثون إلى أن الحركة العقلية في الإسلام، التي بدأت في البلاد المفتوحة جاءت ردة فعل واستجابة حضارية في ظل وجود أفكار وعقائد تناقض الإسلام، تمثلت في حركة الزنادقة والشعوبية والغلاة، التي حملت موروثات مجوسية نشأ عنها القول بالتشبيه والتجسيم وغيرها من المقولات، كما كان للعامل الداخلي دور كبير من خلال الجدل الفكري والرد على أهل الأهواء والبدع والزنادقة، وذلك بهدف تثبيت الإيمان بالنقل بحجج عقلية مقنعة.

وقد دار نقاش كبير بين الباحثين في سبب نشوء علم الكلام، وهل هو داخلي أم خارجي؟ فقد ذهب معظم المستشرقين إلى أن البحث في مسائل القضاء والقدر والصفات كان بتأثير المسيحية، عن طريق القديس يوحنا الدمشقي، وتلميذه ثيودور أبو قرة، وقد تبنى هذا الرأي كل من: فون كريمر، ونيكلسون، وبيكر، وماكس هورتن، وماكدونالد، وسويتمان، من المستشرقين، وهو قول كل من: ابن حزم، والشهرستاني، والبغدادى، بينما يرى فريق آخر أن سبب نشوء الجدل والترعة العقلية وعلم الكلام كان بسبب العامل الداخلي؛ فالإسلام يحض على النظر والتدبر، كما أن التطور الحضاري والاجتماعي للجماعة الإسلامية فرض استجابة حضارية للرد على المخالفين، وذهب إلى هذا كل من: فنسك، وواط، وترتون، والدكتور مصطفى عبد الرزاق.⁽³¹⁾

ولا خلاف بين مؤرخي الفرق الإسلامية، وكذلك الباحثين المعاصرين بأن المعتزلة هم أول من بدأ النظر العقلي، واستأنف الجدل في الإسلام؛ إذ يقول طاش كبرى زاده: "اعلم أن مبدأ شيوخ الكلام كان على أيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة."⁽³²⁾

(31) عبد الحميد، عرفان. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عمان: دار البشير، ص 143.

(32) زاده، طاش كبرى، مفتاح السعادة، مرجع سابق، ج 2، ص 37.

لقد كانت المباحث الكلامية قبل المعتزلة متناثرة ومتفرقة لا ينتظمها نظام، فقد استفاد المعتزلة في تكوين مدرسة وفرقة، لها أصولها، عن طريق الانتفاع بالآراء الكلامية التي سبقتهم، والتي يُعَدُّ رجالها بحق أسلاف المعتزلة، هؤلاء هم أول من سلك مسلكاً فارقوا فيه الجماعة وانشغل السلف في الرد عليهم والطعن بمعتقداتهم، وهم: الجهمية والقدرية؛ إذ يقول الشهرستاني عن المعتزلة: "إنهم في القول بالقدر، سلكوا مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي".⁽³³⁾

من هنا نعلم لماذا كان يطلق كثير من الأئمة في ردودهم على المعتزلة وصف الجهمية، يقول جمال الدين القاسمي: "إن الأئمة المتأخرين الذين كتبوا في الرد على الجهمية، كابن حنبل، والبخاري، ومن جاء بعدهم، إنما عنوا بالجهمية المعتزلة، أما أئمة السنة المتقدمون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى، لأنها سابقة على المعتزلة".⁽³⁴⁾

كان البحث في القدر من أوائل المسائل التي ثار حولها الجدل، وقد ظهرت بواكير هذا القول في أواخر عهد الصحابة، فتنبراً منهم الصحابة وأنكروا عليهم، ويعُدُّ عمر المقصود، أول من قال بالقدر، ثم جاء بعده معبد الجهني. وهناك شخصية كان لها دورٌ بارزٌ في فكر المعتزلة، إنه من أشهر من قال بالقدر، وهو غيلان الدمشقي، الذي كان يقول بقدرية العبد على خلق أفعاله، وأن ليس للقدر سلطان عليه، وذهب إلى القول بخلق القرآن كما هو رأى الجهم، وذهب إلى نفي الصفات، وهو على رأي المرجئة في الإيمان، في كونه يقتصر على المعرفة والإقرار دون العمل.⁽³⁵⁾

لقد وجد المعتزلة في القدرية والجهمية تراثاً تمكنوا فيما بعد من تطويره ليصبح مذهباً مستقلاً متكاملاً في حدود سنة 100هـ، على يد واصل بن عطاء

(33) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص51.

(34) القاسمي، جمال الدين. تاريخ الجهمية والمعتزلة، بيروت: مؤسسة الرسالة، الشركة المتحدة، 1979م، ص44.

(35) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص127.

(ت131هـ)، وعمر بن عبيد (ت144هـ)، وكانت أفكارهما كما يقول الشهرستاني غير ناضجة، فبدأ أتباعهما بتوسيع المباحث وتأسيسها عقلياً.

ولا يختلف أحدٌ بأن عوامل التأثير والتأثير الحضاري كان لها أثر كبير في ازدهار علم الكلام؛ فقد قام الداخلون الجدد في الإسلام من الحضارات الأخرى بدور سياسي وثقافي واجتماعي كبير، الأمر الذي طبع مختلف شؤون العالم الإسلامي بطابع الجدل والحوار والمناظرة. فمن المعلوم أن خروج أهل الكوفة والفسطاط والمدينة على الخليفة عثمان بن عفان، صاحبه ظهور عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل، الذي قامت دعوته كما يذكر البغدادي (ت429هـ)،⁽³⁶⁾ وغيره من المؤرخين على التجسيم.

ومن المعلوم أن شبهة التجسيم هذه شائعة لدى الفرس واليهود، وإن كان أكثر المصنفين في الملل والنحل نسبوا مقالة التجسيم إلى اليهود فقط، وذلك لأنَّ التجسيم أظهر وأوضح عند اليهود؛ إذ يقول الشهرستاني: "وأكثرها (أي الأخبار الدالة على التشبيه) مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طابع."⁽³⁷⁾

أمّا مبحث القضاء والقدر، فقد ظهر أول مرة إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد بلغ الانشغال بهذا المبحث أوجه مع معبد الجهنني (ت80هـ)، الذي نادى بحرية الإرادة الإنسانية المطلقة، وعمل بجِدٍّ واجتهاد على نشر عقيدة القدر في الأمصار الإسلامية.

وهكذا بدأ علم الكلام يتبلور بشكلٍ منهجيٍّ على يد المعتزلة ورؤسهم واصل بن عطاء، الذي استخدم الجدل والمنطق، للردِّ على المجوسية الثنوية وعلى المشبهة المجسمة، وكان له موقفٌ جديد غير مسبوق من مشكلة الإمامة؛ إذ كان الجدل دائراً في بيان من المخطئ ومن المؤمن بشأنها، وخاض في مشكلة الذات والصفات، والقضاء والقدر، وعمل على صياغة العقيدة صياغة عقلية منطقية لأول مرة.

(36) البغدادي، عبد الله بن طاهر. الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: طبعة عزت العطار، 1338هـ، ص233.

(37) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع السابق، ج1، ص97.

في هذه البيئة العالمية نمت وازدهر الجدل والحوار للرّد على الزنادقة بعامة، وعلى المانوية بخاصة، بسبب تأثيرها العميق في البلدان الفارسيّة المفتوحة، فقد ألف واصل بن عطاء كتاباً أسماه: "الألف مسألة للرّد على المانوية"، وتابعه النظام (ت231هـ) وأصل في الرّد على المانوية وفضح مقولاتها، ونقل لنا الجاحظ في كتابه "الحيوان" بعض المناقشات والمناظرات التي تكشف عن تهافت منطق المانويّة أمام الحجج والأدلة التي تنقد عقائدهم.⁽³⁸⁾

وذكر البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" أن النظام ألف "كتاباً على الشنوية".⁽³⁹⁾ وجاء في "الفهرست" لابن النديم أن المأمون استدعى من الرّي أحد كبار الدعاة للمذهب المانويّ وهو "يزدانخت" فناظره المتكلمون وأفحموه.⁽⁴⁰⁾

ولم تكتف المجوسيّة بنشر أفكارها ومبادئها بالطرق السلميّة، بل سلكت مسلك الثورة كما حصل مع الحركة الراونديّة، وأستاذ سيس⁽⁴¹⁾ في عهد المنصور، وكذلك حركة المقنع الخراساني⁽⁴²⁾ في عهد المهدي، وحركة بابك⁽⁴³⁾ في عهدي المأمون والمعتصم، أما اليهود والنصارى فإن شبههم ودعاوهم شاعت وانتشرت في المجتمع الإسلامي كما هو معروف. كل ذلك فرض على المسلمين التعمق في دراسة الديانات والمذاهب المختلفة وفهمها من أجل المنافحة عن الإسلام،

(38) نصّ المناظرة بين النظام والمانويّة في:

- الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، ج4، ص441-442.

(39) البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص134.

(40) ابن النديم. الفهرست، بيروت: دار المحجة البيضاء، 1421هـ، ص473.

(41) الرواندية: هي حركة فارسية أسسها رجل فارسي اسمه أستاذ سيس، ادّعى النبوة. وهدف حركته تخليص بلاد فارس من حكم العباسيين. [المحررون]

(42) حركة المقنع: حركة فارسية تنسب إلى هاشم أو عطاء بن حكيم، الذي ثار على العباسيين، وكان يلبس قناعاً لدمامة وجهه، وبثّ بين أتباعه فكرة التناسخ، ونادي بخلافة أبي مسلم الخراساني. [المحررون]

(43) حركة بابك (الخرمية): حركة دينية وسياسية ظهرت في العهد العباسي أنشأها بابك، الذي نادي بالرجعة، واستندت أفكاره على القول بالنور والظلمة، وكان أتباع مذهبه يعيشون الفساد في الدولة، قتله الإفشين أيام المعتصم. [المحررون]

ودفع الشُّبه وإظهار تهافتها. هذه العوامل وغيرها أدت إلى نشأة علم الكلام وتكوُّنه وازدهاره.

وفي حدود النصف الثاني من القرن الأول الهجري بلغ المجتمع الإسلامي درجةً كبيرة من النضج المعرفي، والتطور التاريخي، حملت الخلفاء والولاة على نقل العلوم من مختلف اللغات، وربما يكون خالد بن يزيد بن معاوية أول من بدأ عملية النقل، ثم في عهد عمر بن عبد العزيز، وفي الثلث الأول من القرن الثاني أخذت الترجمة تنمو وتتسع داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، وبدأ الاحتكاك بين الثقافة الإسلامية وثقافات الحضارات الأخرى؛ كالفارسية واليونانية والهندية، ومن أشهر من قام بالنقل والترجمة عبد الله بن المقفع.

وفي العصر العباسي أمر المنصور بنقل علوم الطب والمنطق من اليونانية إلى العربية، وفي الوقت نفسه كانت مدرسة جنديسابور تدرّس الطب والفلسفة عن طريق أساتذة فرس وهنود ونساطرة يونان كانوا قد فرّوا إلى بلاط كسرى أنوشروان خوفاً من اليعاقبة، وفي عهد المنصور أيضاً تمت الترجمة من السنسكريتية، الأمر الذي جعل بغداد أهم مركز ثقافي في العالم الإسلامي آنذاك. وتابع الرشيد حركة النقل والترجمة، واشتهر من المترجمين في عصره آل بختيشوع الذين أعادوا لمدرسة جنديسابور حيويّتها وشهرتها، وفي عهد الرشيد تم تأسيس "بيت الحكمة"، وبلغ الاتصال والتفاعل والاحتكاك بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى أوجه في ظل خلافة المأمون الذي عُرف عنه حُبّه للفلسفة والعُلوم وتشجيعه للمترجمين، فقد أرسل الوفود إلى بلاد فارس واليونان والهند لاقتناء الكتب وتعريبها، وكان من شغفه بالعلوم أنه كان يشترط على أعدائه إذا أبرم معهم صلحاً أن يزودوه بما لديهم من كتب الفلسفة والعُلوم، وعرف عنه أنه كان يدفع لحنين بن إسحاق وزن الكتاب المترجم ذهباً، ومن هنا جاء تأييد المأمون وانتصاره للمعتزلة.

لقد كان لعملية الترجمة أثرٌ في تكوين عقلية منطقية ساهمت في صياغة العقائد صياغةً عقليةً منطقيةً؛ إذ يقول الشهرستاني: "طالع شيوخ المعتزلة كتب

الفلاسفة حين فسّرت أيام المأمون فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام،⁽⁴⁴⁾ وانتقل هذا الخلط بين الفلسفة والكلام إلى متكلمي أهل السنة في القرن الخامس الهجري؛ إذ امتزجت مباحث الكلام بالمنطق على يد الباقلاني (ت 403 هـ)، والجويني (ت 478 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ)، والفخر الرازي (ت 606 هـ)، والآمدي (ت 631 هـ). وبلغ المزج بين علم الكلام والفلسفة أشدّه مع متأخري المتكلمين كالبيضاوي (ت 685 هـ)، والتفتازاني (ت 791 هـ)، والإيجي (ت 756 هـ)، والجرجاني (ت 816 هـ)، ويعلّل ذلك ابن خلدون بكون هؤلاء المتأخرين من العجم.

وقد بات من المسلّم به أن أوّل من وضع أصولاً عقلية لعلم الكلام هم المعتزلة، إلا أننا نعلم الآن أن هناك محاولات عدّة متفرقة سبقت المعتزلة في طرح بعض الإشكالات والمباحث المتفرقة، ولعلّ أول من عقد مجلساً لعلم الكلام هو ضرار بن عمرو. وهذا يدلّ على وجود مجالس وحلقات منظّمة في علم الكلام كانت في البصرة على غرار حلقات أهل الحديث والفقه، وكان في الكوفة حلقة مماثلة لهشام بن الحكم الشيعي، إلا أن مجلس البصرة كان أكثر تنظيمًا وأكثر دقة وشمولاً، فقد نشأت هناك مدرسة البصرة الاعتزالية.⁽⁴⁵⁾

ويقوم مذهب الاعتزال على أصول خمسة لا يُعدّ المرء معتزلياً ما لم يقل بها ويعتقدها وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.⁽⁴⁶⁾

ولعلّ أحد أهم أسباب أقول فكر المعتزلة، هو تطرفهم وغلوهم وإسرافهم في استخدام المنهج العقلي، ودخولهم في سياسة خاطئة لفرض أفكارهم بالقوة كما حدث أيام المأمون والمعتصم والواثق، ولجوؤهم إلى اضطهاد مخالفيهم من أهل السنة وأصحاب الحديث، فبعد أن كان دورهم ريادياً في الرّد على

(44) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 36.

(45) نظر مقالة:

- وات، مونتغمري. "بدايات المدارس الكلامية في الإسلام"، مجلة الاجتهاد، ع 19، ص 13-21.

(46) الخياط، أبو الحسين عبد الرحمن، الانتصار، بيروت: دار الأيام، ص 126.

الثنوية والزنادقة، لجأوا إلى الدّاخل الإسلامي، فشنّوا على خصومهم واقترفوا العظائم، ولما جاء المتوكّل رفع المحنة وأمر شيوخ المحدثين بالتّحديث وإظهار السنة والجماعة.⁽⁴⁷⁾

لقد ظهرت قبل الأشعري بزمانٍ طبقةٌ من العلماء كان لها أثرٌ كبير في الرّد على المعتزلة، ممن اعتمدوا الحجج والبراهين والأدلة العقلية، ومن أشهرهم: عبد الله بن سعيد بن كُلاب (ت 241هـ)، الذي تميّز بمنهج جدلي يعتمد على العقل، وقد ذكر أن سبب لقبه بابن كُلاب لشدة مناظرته الخصم ولجذبه إليه، كالكُلاب،⁽⁴⁸⁾ وكان له دور كبير في الرّد على المعتزلة والجهمية، وصنّف عدة كتب لم يصلنا منها شيء، وبقيت آراؤه ماثلة عند من نقل أقواله؛ كالأشعري في "مقالات الإسلاميين"، وهناك نقول كثيرة عنه عند شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ومع ذلك فقد اعتمد ابن كُلاب على المنهج نفسه الذي سارت عليه المعتزلة، فقد قال ابن تيمية: "لكن الأصل العقلي الذي بنى عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هو أصل الجهمية والمعتزلة عينه."⁽⁴⁹⁾

ومع ذلك فقد عدّه ابن تيمية أفضل من المعتزلة والجهمية؛ إذ يقول: "هو خير وأقرب إلى السّنة منهم"،⁽⁵⁰⁾ ويبيّن ابن تيمية دور ابن كُلاب بقوله: "جاء ابن كُلاب لما ظهرت الفتنّة المشهورة، فامتحن الإمام أحمد وغيره من أئمة السّنة... قام أبو محمد بن كُلاب البصري، وصنف في الرّد على الجهميّة والمعتزلة مصنّفات، وبيّن تناقضهم فيها، وكشف كثيراً عن عوراتهم... وأما ما أحدثه ابن

(47) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: الجامعة اللبنانية، 1965م، ج2، ص288. انظر أيضاً: - ابن الأثير الجزري، عز الدين بن محمد. الكامل في التاريخ، بيروت: دار الكتاب العربي، 1999م، ج7، ص43.
- جدعان، فهمي. المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2000م.

(48) السبكي، عبد الوهاب بن علي. طبقات الشافعية الكبرى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج2، ص51.
(49) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، 1404هـ، ج5، ص558.

(50) المرجع السابق، ج5، ص555.

كُلاب ومن تبعه فمؤلفات بها بيّنوا فساد قول من قال: "القرآن مخلوق" من الجهميّة والمعتزلة.⁽⁵¹⁾

أمّا الشّخصية الثانية التي كان لها دور في تطوّر علم المحاسبي في تطوّر علم الكلام ومهدّت لظهور الأشعرية فهي: الحارث بن أسد المحاسبي (ت234هـ)؛ فقد جمع بين الفقه والتّصوف والحديث والكلام، قال ابن الأثير: "وهو أول من تكلم في إثبات الصّفات"،⁽⁵²⁾ وقال الخطيب البغدادي: "إليه ينسب أكثر متكلمي الصّفاتية".⁽⁵³⁾ وقد هاجم الإمام أحمد بن حنبل الإمام الحارث المحاسبي كما هاجم ابن كُلاب، لإسرافهم في استخدام منهج التّأويل العقليّ،⁽⁵⁴⁾ واتبعه في الإنكار عليهما شيخ الإسلام ابن تيمية.⁽⁵⁵⁾

وقد حاول ماسينيون تقويم علم المحاسبي في علم الكلام بصورة عامة؛ فقال: "كان لديه ميل واضح إلى إقناع الآخرين، وهذا صحيح، كما يبدو في مؤلفاته، وقد توسّل إلى ذلك عن طريق العقل المتقيّد بأحكام الشّرع، وكان يمتلك تماماً القدرة على استعمال المعجم الفني الذي كان يتكلم به المشتغلون بالعلوم الإلهية في عصره، وصحيح أنه كان يستعمل معجم المعتزلة، ولكن الرغبة عنده في استخدام ما يعارضهم فيه، ولم تشفع معارضته هذه عند الحنابلة الذين قاوموه بكل حال، وأرغموه على التّواري في منزله حتى موته".⁽⁵⁶⁾

(51) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1409هـ/1989م، ج1، ص217-219. ولمعرفة مزيد من التفاصيل حول ابن كلاب والكلابية. انظر:
- الشّلاي، هدى بنت ناصر بن محمد. آراء الكلابية العقدية، الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/2000م.

(52) الحنبلي، مرعي بن يوسف. الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406هـ، ج1، ص218.

(53) ابن حجر العسقلاني. تهذيب التهذيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1993م، ج2، ص134.

(54) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ج3، ص260.

(55) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مرجع سابق، ج1، ص221-222.

(56) نقلاً عن مقدمة وتحقيق كتاب: العقل وفهم القرآن، وهذه الدراسة هي أفضل ما أنجز حول فكر الحارث المحاسبي وعصره. انظر:

- المحاسبي، الحارث بن أسد. العقل وفهم القرآن، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1978م.

أما الشخصية الثالثة فهي أبو العباس القلانسي، وهو معاصرٌ للحارث المحاسبي وأبي الحسن الأشعري، وكان من العلماء البارزين في عصره، وله دورٌ كبيرٌ في علم الكلام، والرد على المخالفين، فقد ذكر البغدادي (ت429هـ) أن تصانيفه في الكلام زادت على مائة وخمسين كتاباً.⁽⁵⁷⁾

ويقول ابن تيمية عنه: "وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يشبّتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤونها ويقدر عليها، وغيرهم ينكر هذا وهذا؛ فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن ما يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري."⁽⁵⁸⁾

كان لهذه الشخصيات دورٌ تمهيدي في ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري الذي ولد سنة (ت260هـ)، وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، وكان نشأ في بيت أبي علي الجبائي المعتزلي الشهير، الذي علّمه الكلام؛ إذ نشأ معتزلياً، وأصبح من أئمة المعتزلة في عصره، وقد أقام على مذهب الاعتزال أربعين سنة، ثم انقلب عليهم بعد مناظرة مشهورة جرت بينه وبين أستاذه الجبائي حول مسألة "الصّلاح والأصلح" انقطع فيها الجبائي، وظهر أبو الحسن الأشعري،⁽⁵⁹⁾ حتى قيل: "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجزهم أقمام السمسم."⁽⁶⁰⁾

وحول منهجه التوفيقي يقول المقرئ: "وحقيقة مذهب الأشعري أنه سلك طريقاً وسطاً بين النّفي الذي هو مذهب الاعتزال، وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التّجسيم."⁽⁶¹⁾

(57) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين، طبعة إستانبول، 1346هـ-1928م، ص310.

(58) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، مرجع سابق، ج4، ص4.

(59) انظر نص المناظرة في:

- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. وفيات الأعيان، بيروت: دار الثقافة، ج1، ص685-686.

(60) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج11، ص446.

(61) المقرئ، تاج الدين أحمد بن علي. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقرئية)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989م، ج4، ص185.

ويلخص هنري كوربان منهج الأشعريّ، بقوله: "عند الأشعري نزعتان متناقضتان في الظاهر متكاملتان في الحقيقة؛ إحداهما تقرّبه من أصحاب المذاهب السنيّة حتى إن بعضهم ظلّه شافعيّاً، وظنّ غيرهم أنه كان مالكيّاً، وأكّد أكثرهم أنّه حنبليّ. والثانية تدفعه إلى البقاء مستقلاً عن مختلف المذاهب الفقهيّة، وذلك نتيجةً لحرصه على التوفيق بين جميع المذاهب السنيّة، ولاعتقاده بأنّها جميعاً تتفق حول الأصول، وإنما اختلافها في الفروع. وفيما يتعلق بالعقيدة، وعلى الأصح، في معرض إقامة الأدلة العقلية لدعم العقيدة، لم يُعرض الأشعري عن العقل والحجج العقلية كما فعل المتمسكون بحرفيّة النصّ، لكنه وإن أنكر أن يكون استخدام الأدلة العقلية في الدين بدعة، بحجة أن النبي والصحابة ما استعملوا مثل هذه الأدلة، إلا أنه لم ينظر إلى العقل كمقياسٍ مطلقٍ أمام الإيمان والمعطيات الدينية الأساسية." (62)

ولا خلاف بين الباحثين أن أبرز رجال المدرسة الأشعرية هو الباقلاني، الذي يقول عنه ابن خلدون: "وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية من وجوب اعتقادها لتوقّف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول." (63)

ويعرف هذا المنهج في علم الكلام "بطريقة المتقدمين"، التي تميّزت بنوع من الاستقلال الفكري، بعيداً عن منهج الفلاسفة، الأمر الذي تبدّل مع طريقة المتأخرين بظهور الغزالي والرازي؛ إذ بدأ المتكلمون بدراسة المنطق الأرسطي طاليسي، وعده ميزاناً صحيحاً في تقويم المسائل، بل قال الغزالي في كتابه: المستصفى: إن "من لا يحيط به [أي المنطق] فلا ثقة بعلمه"، وهذه كانت بداية مزج علم الكلام الذي غرق في بحر الفلسفة كما يقول الدكتور مصطفى عبد الرازق عند المتأخرين، وخلطهم بين الفلسفة والكلام: "فحسبوه واحداً"، واختلطت مسائل الفلسفة؛ إذ صار لا يتميّز أحد الفنين عن الآخر كما فعل

(62) كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، عمّان: دار المناهج، ص 182-183.

(63) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 839. انظر أيضاً:

- جول، علم الكلام الخلدوني، مرجع سابق، ص 105.

البيضاوي (ت 691هـ) في كتابه "الطوالع"، وعضد الدين الإيجي (ت 705هـ) في كتاب "المواقف".⁽⁶⁴⁾

تزامن مع ظهور الأشعري، ظهور أبي منصور الماتريدي (ت 333هـ) في سمرقند، ولا يختلف منهجه عن منهج الأشعري، وله مصنفات عدّة من أشهرها "كتاب التوحيد"، وهو من أهم مؤلفاته الكلاميّة التي قرّر فيها عقيدته، وذكر فيه عقائد المعتزلة، وغيرها من الفرق، وردّ عليها.

وعلى الرغم من عدم لقاء الأشعري مع الماتريدي، إلا أن الصلة الفكرية بينهما ظاهرة، وقد فسّر بعض الباحثين هذا التقارب بين الرجلين بقوله: "ويمكن تفسير وجوه الشبه بينهما في الآراء، بأنه يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما، في التوسط بين العقل والنقل".⁽⁶⁵⁾

هذا هو حال علم الكلام في المشرق. أمّا في المغرب فقد كان هناك وجودٌ للمعتزلة في القيروان منذ أوائل القرن الثاني للهجرة، وكان واصل بن عطاء قد أرسل الدعاة إلى المغرب لنشر الاعتزال بها.⁽⁶⁶⁾ وقد انتشر الاعتزال في المغرب.⁽⁶⁷⁾

ولعل أول من أدخل الفكر الأشعري إلى القيروان، هو أبو إسحاق إبراهيم ابن عبد الله القلانسي (ت 361هـ)، والدور الأكبر في إدخال مبادئ الأشعرية إلى

(64) عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 294. ولمزيد من الاطلاع على المدرسة الأشعرية، انظر:

- موسى، جلال محمد عبد الحميد. نشأة الأشعرية وتطورها، القاهرة - بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- العلوي، سعيد بن سعيد. الخطاب الأشعري، بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات، 1994م.

(65) المغربي، علي. إمام أهل السنة والجماعة: أبو منصور الماتريدي، القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1305هـ/1958م، ص 424.

(66) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن. أبو الحسن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية، 1393هـ، ص 237.

(67) الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. طبقات علماء إفريقية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993م، ص 219.

القيروان، هو لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت386هـ)، وكان قد رحل إلى المشرق، وتلمذ على جماعة من البغداديين، وكانت له علاقة طيبة بأبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد تلميذ الأشعري. وقد تطوّرت الأشعرية في المغرب، وانتشرت في النصف الثاني من القرن الرابع، وذلك مع ظهور الباقلاني في بغداد الذي كان مالكيّاً.

وذكر ابن عساكر أن من أبرز أتباع الأشعري من المغاربة القابسي؛ فقد ذكر أن: "له رسالة في أبي الحسن الأشعري -رضي الله عنه- أحسن الثناء عليه وذكر فضله وإمامته."⁽⁶⁸⁾ وفي أواخر القرن الرابع للهجرة بدأت مجموعة من تلاميذ الباقلاني الذين أخذوا عنه الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية يصلون إلى القيروان، ومن أشهرهم أبو عبدالله الأذري، وأبو طاهر البغدادي، ومن أبرز تلاميذهم أبو عمران الفاسي (ت430هـ) الذي بدأت معه القيروان تنشر الأشعرية في إفريقية والأندلس والمغرب.⁽⁶⁹⁾

2 - المعرفة والمنهج عند المتكلمين

إن أهمّ سمةٍ امتازت بها المعرفة الإسلامية بعامة، وعلم الكلام بخاصّة، أنها أخذت بمسلك المناظرة الجدلي، الذي طبع الحوار الواسع الذي قام بين العقائد المختلفة بين أصحاب الملة الواحدة، أو بين أصحاب الملل المختلفة، ويمكن القول إن المتكلم هو من قامت به الشُّروط الآتية: أن يكون معتقداً ومسلماً بما ورد في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وأن يمارس النظر في طلب التفكير في المسائل المختلفة متوسلاً بطرق مخصوصة قادرة على الظفر بالمطلوب؛ فالمتكلم يسلك سبيل النظر والاستدلال في فهم العقيدة وتعقيلها، ومن هنا سمي علم الكلام بـ "علم النظر والاستدلال"، وينبغي للمتكلم أن يمارس وظيفة الحوار من خلال ممارسة عرض العقيدة أو الاعتراض على المخالفين، لينشئ

(68) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تبين كذب المفترى في ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م، ص222.

(69) الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: محمد ماضور، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1968م، ج3، ص160.

خطاباً في علم الكلام، ومن هنا سمي علم الكلام "علم المقالات الإسلامية". وبناءً على ذلك، فإن علم الكلام يقوم على الجمع بين أصول النقل ومبادئ العقل، فلا يختلف أهل الكلام بأن مصادر المعرفة تتلخص في ثلاث طرق هي: العقل (النظر)، والحس (العيان)، والخبر. فمكانة العقل في الفكر الكلامي تتبوأ مقاماً رفيعاً، قد جعله القاضي عبد الجبار المعتزلي: "المعتمد في المعارف."⁽⁷⁰⁾ ويقول الفخر الرازي: "إن فضيلة الإنسان وكماله لا تظهر إلا بالعلوم والمعارف."⁽⁷¹⁾

إن التعريف الأكثر شيوعاً وقبولاً للعقل عند المتكلمين هو النظر إليه على أنه بعض العلوم أو المبادئ الضرورية، يقول الباقلاني في حدّ العقل "إنه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً."⁽⁷²⁾

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال."⁽⁷³⁾ ونجد التعريف نفسه عند ابن الفراء الحنبلي الذي يعرف العقل بقوله: "هو بعض العلوم الضرورية."⁽⁷⁴⁾ وكذلك الفخر الرازي الذي يرى أن العقل "يذكر ويراد به العلوم الضرورية."⁽⁷⁵⁾

ويلخص ابن تيمية مفهوم العقل عند المتكلمين والفلاسفة بقوله: "وأما العقل في لغة المسلمين فهو مصدر عقل يعقل عقلاً، وهو صفة تقوم بالعاقل

(70) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن. المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والترجمة، 1962م، ج 12، ص 161.

(71) الرازي، فخر الدين. كتاب النفس والروح، تحقيق: محمد صغير المعصومي، إسلام آباد: منشورات الأبحاث الإسلامية، 1968م، ص 95.

(72) الغزالي، أبو حامد. رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الأعثم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ص 283.

(73) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مرجع سابق، ج 11، ص 375.

(74) الفراء الحنبلي، أبو يعلي. المعتمد في أصول الدين، بيروت: دار المشرق، 1973م، ص 101.

(75) الرازي، كتاب النفس والروح، مرجع سابق، ص 78.

فمسماه من باب الأعراض لا الجواهر القائمة بأنفسها، ولم يرد في كلام الله ورسوله إلا بهذا المعنى كما في قوله تعالى: {لعلكم تعقلون} وقوله: {أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها} وقوله: {قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون} وغير ذلك، وقد يراد به نفس الغريزة الموجودة في الإنسان والتي بها يستطيع أن يميز بين النافع والضار ويكتسب العلم، وقد ورد في كلام أحمد والحارث المحاسبي وغيرهما: أن العقل غريزة وهي كذلك عند جمهور العقلاء، أن العقل قوة ثابتة في الإنسان كما أن البصر قوة في العين، والذوق قوة في اللسان، واللمس قوة في الجلد، وقد يراد به نفس العلوم التي تُكتسب عن طريق الغريزة، والتي هي شرط في التكليف، فإذا كان الإنسان مميزاً بين ما يضره وما ينفعه فاهماً للمراد من الكلام سمي عاقلاً، وأما إذا كان غير مميز بين ما ينفعه ويضره ولا يفقه الكلام الذي يقال له، فهو مجنون وليس بعاقل. وإذا كان الأمر كذلك فإن العقل لا يطلق على مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه وإنما العلم الذي يعمل به.⁽⁷⁶⁾

وبما أن العقل يحتل موقعاً مركزياً في الفكر الكلامي، فإن النظر هو الطريق إلى معرفة الله تعالى، وهو أول ما يجب على المكلف، هذا ما قرره أهل الكلام على اختلاف مدارسهم، إلا أنهم اختلفوا في طريق وجوبه، فالمعتزلة يرون أن النظر واجب عقلاً،⁽⁷⁷⁾ أما الأشاعرة والماتريدية فيرون أنه واجب شرعاً.⁽⁷⁸⁾

ولما كان المعتزلة هم رواد البحث العقلي في مجال العقيدة، فقد استخدموا الأدلة العقلية في إثبات العقائد الدينية، إيماناً منهم بأن السمع لم يبين أصول

(76) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج9، ص286 - 287.

(77) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن. شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبه، 1965م، ص67. انظر أيضاً:

- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق: ج.ج. هوبن، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965م، ص30-31.

(78) انظر على سبيل المثال لا الحصر:

- الباقلاني، أبو بكر. فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 2000م، ص21-22.

الدين بياناً شافياً كافياً، فضلاً عن كون الدليل السمعي لا يفيد اليقين. ومع أن الأشاعرة في بداية أمرهم جاءوا لكي يردوا الاعتبار للأدلة السمعية إلا أنهم مالوا أخيراً إلى سلوك طريق المعتزلة.

إن الطريقة الموصلة إلى معرفة الله وإثبات وجوده في علم الكلام تتلخص في دليل الحدوث والقدم، وقد لخص ابن رشد هذا الدليل في ثلاث مقدمات كبرى هي بمنزلة الأصول للدليل. إحداها: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض؛ أي لا تخلو منها. والثانية: أن الأعراض حادثة، والثالثة: أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث؛ أي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مخلوق.⁽⁷⁹⁾

وتعدُّ فكرة الجوهر الفرد، من أهم نظريات الفكر الكلامي، وظهرت هذه الفكرة أول مرة على يد أبي الهذيل العلاف المعتزلي ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة، ثم انتقلت إلى الفكر الأشعري والماتريدي، وصارت في الطور الأخير مذهباً متكاملاً.⁽⁸⁰⁾

لقد وُجِّهَ إلى هذه النظرية نقدٌ لاذعٌ من ابن رشد وابن تيمية، اللذين بيَّنا فشل هذه الطريقة في الاستدلال. يقول ابن تيمية وهو بذلك يتابع ابن رشد: "وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل، من إثبات الأعراض التي هي الصفات أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وإثبات حدوثها ثانياً بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات امتناع خلو الجسم ثالثاً: إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً. وهو مبني على

(79) ابن رشد، محمد بن أحمد. مناهج الأدلة على عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مصر: طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، ص135. انظر أيضاً عرض منهج ابن رشد في:
- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، ص162-234.

(80) لمزيد من الاطلاع على نظرية الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ، انظر:
- أبو زيد، منى أحمد. التصور الذري في الفكر الإسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، د.ت..

مقدمتين، إحداهما: أن الجسم لا يخلو من الأعراض التي هي الصفات، والثانية: أن ما لا يخلو من الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات التي هي الأعراض لا تكون إلا محدثة، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا تتناهى.⁽⁸¹⁾

يُعدّ شيخ الإسلام ابن تيمية هو الناقد الكبير لعلم الكلام، فقد كشف في كتبه عن فساد مناهج المتكلمين، وبين أن حصرهم معرفة الله بهذه الطريقة العويصة لم يأت به الشرع، وهو خاطئ عقلاً، يقول رحمه الله: "فهؤلاء قد حصرُوا الطريق التي يعلم بها وجود الله في أربع طرق، وهي: طريق حدوث الأجسام، وطريق إمكانها وطريق إمكان صفاتها، وطريق حدوث صفاتها. وهذا تطويل قليل الفائدة لو كان صحيحاً فكيف لو كان فاسداً ومبتدعاً؛ إذ الرسول ﷺ لم يدع أحداً من الناس بطريقة الأعراض، ولم يطالبهم بالاستدلال على وجود الله بالطرق النظرية، وإنما كان يقبل منهم مجرد الإيمان المجمل بالله والتصديق برسوله وإيجاب مثل هذه الطريق على كل أحد باطل، بل للناس من الطرق الصحيحة التي توصل إلى المطلوب من غير كلفة وعناء ما لا يوجد مثله لهؤلاء المتكلمين الذين تركوا الطرق الجلية وعدلوا إلى الاستدلال بالطرق الخفية."⁽⁸²⁾

بين ابن تيمية أن معرفة الله ضرورية عند جمهور أهل السنة من المحدثين والفقهاء والصوفية، وكذلك عند بعض المتكلمين، يقول: "فإن قيل هذا معارض بما عليه كثير من الناس من إنكار ربوبيته أو وحدانيته، ومعارض بما عليه طوائف من أهل الكلام من الاستدلال على وجوده بطريق الفطرة، قيل: الأصل في معرفة

(81) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1402هـ/1982م، ج1، ص38-39. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، بيان تلبیس الجهمیة فی تأسيس بدعهم الكلامیة، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1391هـ، ج1، ج172-174.

(82) ابن تيمية، منهاج السنة، مرجع سابق، ج1، ص210. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، بيان تلبیس الجهمیة، مرجع سابق، ج1، ص176.

الصانع الخالق واقع بطريق الفطرة، لكن قد يعرض لها ما يفسدها، فتحتاج إلى النظر للإقرار به." (83)

أما النظر الذي يعتد به ابن تيمية، فهو أن الاستدلال على وجود الله يكون بداليتين:

الأولى: دلالة الآية، يقول ابن تيمية: "المخلوقات كلها آيات للخالق، والفرق بين الآية وبين القياس، أن الآية تدل على عين المطلوب الذي هو آية وعلامة عليه. فكل مخلوق فهو دليل وآية عن الخالق نفسه." (84)

والثانية: دلالة قياس الأولى، يقول ابن تيمية: "والأقيسة العقلية يدخل ضمنها كل من قياس التمثيل والشمول، والقرآن حين الاستدلال على المطالب الإلهية، لا يستعمل قياس الشمول الذي تستوي فيه أفرادها؛ إذ الله لا مثل له، ولا يمكن أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولا يستعمل قياس تمثيل يستوي فيه الفرع والأصل، وإنما يستعمل قياس الأولى سواء أكان تمثيلاً أو شمولاً، كما في قوله تعالى: {ولله المثل الأعلى} فإن الله يستحق كل كمال. وهذا الطريق هو الذي سلكه الأنبياء والسلف في الاستدلال على الله، فكل كمال علم ثبوته للمخلوق المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالخالق المحدث أولى به، وكل كمال ثبت نوعه للمخلوق من غير أن يستلزم نقصاً فالخالق أحق به." (85)

لقد بينّا كيف أن العقل الكلامي حصر النظر العقلي في النظر في الجواهر والأعراض وهما الزوج الوجودي الذي يفضي في نظرهم إلى معرفة الله، وهو ما نقده شيخ الإسلام نقداً بنائياً، أما الجانب الاستدلالي الآخر فيقوم على النظر في الزوج اللغوي اللفظ والمعنى؛ إذ لا خلاف بين المتكلمين على أن اللغة تنقسم إلى حقيقية ومجاز، ومعنى المجاز عندهم هو تجاوز اللفظ لما وضع له من معنى إلى معنى آخر لوجود علاقة إما المشابهة وإما غيرها. انتقد ابن تيمية

(83) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج4، ص245-247.

(84) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج1، ص48.

(85) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج1، ص29.

تعريف المتكلمين للحقيقة بأنها اللفظ المستعمل في ما وضع له، بخلاف اللفظ المجازي الذي هو مستعمل في غير ما وضع له، لأن ذلك يحتاج إلى إثبات الوضع المتقدم على الاستعمال وهو متعذر، فلا يستطيع أحد أن ينقل عن العرب بسند صحيح أنهم وضعوا الألفاظ لغير المعاني المستعملة فيها، وهذا يدل على فساد قول طائفة من الأصوليين كالرازي والآمدي، إن الألفاظ بعد وضعها وقبل استعمالها لا تعد حقيقة ولا مجازاً.⁽⁸⁶⁾

إن القول بالحقيقة والمجاز ما هو إلا طريق للقول بأحد المناهج المفضلة لدى المتكلمين، وهو التأويل؛ إذ اتفق المتأخرون من المتكلمين أن معنى التأويل في لغة القرآن هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجح لدليل يقتضيه به.⁽⁸⁷⁾ انتقد ابن تيمية المتكلمين ومنهجهم وفهمهم للتأويل، فقرر أن التأويل مصدر لأول يؤول تأويلاً وهو تعدية آل - يؤول - أولاً، بمعنى عاد إلى كذا ورجع إليه، ومنه ما يؤول إليه الشيء.⁽⁸⁸⁾ وبين أن التأويل بالمعنى الاصطلاحي لا أصل له في اللغة العربية ولا عند السلف، وإنما نشأ وظهر بعد القرون الثلاثة الأولى، فهو اصطلاح حادث بل مبتدع لم يقل به أحد من السلف والأئمة المتبوعين.⁽⁸⁹⁾

ولا يخفى أن السبب في شيوع مفهوم التأويل بالمعنى الاصطلاحي الحادث، هو الكلام في آيات الصفات والقدر من طرف المتكلمين، بغرض صرفها عن المعنى الظاهر لكي يوافق دلالة العقل القاصر. يقول ابن تيمية: "تذهب طوائف من المتمسكين بظاهر آية آل عمران إلى تجويز أن يكون الله قد امتحن عباده بما

(86) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 1، ص 408.

(87) انظر دراسة مفصلة عن موقف المتكلمين من التأويل في:

- الجليلند، محمد السيد. الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، جدة: دار عكاظ، ط 3، 1403هـ.

(88) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1386هـ، ج 2، ص 20. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 364.

(89) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 17، ص 401.

شاء، وذهب طوائف إلى منع ذلك لكي يتسنى لهم إثبات تأويلاتهم المحرفة للكلام عن مواضعه... وهؤلاء قالوا بأن العلماء يعلمون تأويل القرآن وحملوا التأويل على المعنى الذي اصطلحوا عليه، فصاروا على مراتب في التحريف، فهم إما باطنية قرامطة يؤولون الأخبار والأوامر، أو صابئة فلاسفة يؤولون عامة الأخبار عن ذات الله وصفاته وعن المعاد والحساب، وإما جهمية معتزلة يؤولون آيات الصفات، وبعض ما جاء عن اليوم الآخر وآيات القدر، وقد تابعهم متأخرو الأشاعرة في بعض ما تأولوه.⁽⁹⁰⁾

لقد لخص ابن تيمية مناهج المتكلمين والفلاسفة في التعامل مع النقل بقوله: "لهم في كلام الرسول ﷺ ثلاث طرق: طريقة التخييل وطريقة التأويل وطريقة التجهيل، فأهل التخييل هم الفلاسفة والباطنية الذين يقولون: إنه خيل أشياء لا حقيقة لها في الباطن وخاصة النبوة هي التخييل، وطريقة التأويل طريقة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم يقولون: إن ما قاله الرسول له تأويلات تخالف ما دل عليه اللفظ وما يفهم منه، أما طريقة التجهيل فيقولون: إنه لم يكن الرسول يعرف معنى ما أنزل عليه من هذه الآيات ولا أصحابه يعلمون معنى ذلك."⁽⁹¹⁾

توصل الفكر الكلامي إلى أن العقل أصل للنقل، ذلك أنه يفيد اليقين في أحكامه. أما النقل فهو مظنون، من هنا نشأت في الفكر الكلامي، إشكالية تعارض العقل والنقل، التي كان حلها عند المتكلمين باعتماد قانون التأويل؛ إذ أسرف المتكلمون باستخدام هذا القانون المزعوم، فابطلوا بذلك أكثر النصوص الدالة على إثبات الصفات والقدر؛ خشية الوقوع في التشبيه والتجسيم فوقعوا في التعطيل والتحريف.

ويُعدُّ الغزالي والرازي وابن العربي من أكثر المتكلمين تنظيراً في مبحث التأويل، ولذلك فقد خصص ابن تيمية كتابه "درء تعارض العقل والنقل" للرد على هذا القانون، إلى انتهى إلى تقرير أهم قضية كرس حياته للدفاع عنها،

(90) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، مرجع سابق، ج 2، ص 15-16.

(91) ابن تيمية، نقض المنطق، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 56-57. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج 1، ص 8.

وهي موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ويمثل قانون الرازي الأطروحة الأساس التي ألف من أجلها الكتاب، وملخص هذا القانون: "إذا وقع التعارض بين العقل والنقل فيجب أن يتأول النقل إلى ما يؤدي إليه دليل العقل ولا يرد برهان العقل أصلاً".⁽⁹²⁾

عمل شيخ الإسلام ابن تيمية على حل هذا الإشكال الكلامي ورفع التناقض، وبيّن الطريق، يقول: "والإنسان مضطر إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، والعقل بمفرده لا يستقل بإدراك جميع النافع والضار، وإنما يدرك بعضها دون بعض فتغيب عنه تفصيلات كثير من القضايا، بل قد يظن منفعة شيء معين، وليس الأمر كذلك، وقد يظن مضرته وتكون منفعته راجحة، فالرسالة ضرورية لهداية العقل إلى الحق والعلم. وإذا كان الأمر كذلك، فمن قال بأن العقل يجوز أن يعارض النقل لم يفهم حدود العقل ومجاله، ولم يدرك حقيقة ما جاء به النقل، بل هو قول خطأ، إذاً لا يمكن لصريح المعقول أن يخالف صحيح المنقول لعدة أمور:

أحدها: إن التعارض بين العقل والنقل، إما أن يراد به القطيعات، فلا نسلم بإمكان وقوع ذلك بينهما، وإما أن يراد به الظنيات، فالراجح منهما هو المقدم مطلقاً، وإما يراد به القطعي مع الظني، فالقطعي هو المقدم مطلقاً سواء أكان عقلياً أو نقلياً، فبين أن من قدّم العقل على النقل مطلقاً فقد أخطأ، وإنما المقدم هو الراجح أو القطعي".⁽⁹³⁾

الثاني: إن العقل قد شهد بصحة ما جاء به الشرع، ودل عليه دلالة عامة مطلقة والشرع، لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا كان العلم بصدق الشرع موقوفاً على كل ما يخبر به العقل، وما دام قد شهد بتزكية الشرع، وتعديله، فلا يجوز تقديم العقل عليه؛ لأن ذلك قدح في شهادته.

الثالث: إن ما يعلمه العقل ليس شيئاً واحداً تشترك فيه جميع العقول، وليس أمراً بيئاً معلوماً عند كل الناس، بل هو نسبي إضافي.

(92) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ/1986م، ص 172.

(93) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق، ج 1، ص 86.

والرابع: أن ما علم من السمع معارضاً لصريح العقل، هو إما حديث موضوع يعرف أهل النقل أنه كذب، وإما دلالة ضعيفة غير صالحة للاستدلال بها على الشرع. فلا يجوز في النصوص الثابتة في الكتاب والسنة ما يناقض العقل الصريح البتة، والرسل إنما "أخبرت بمحارات العقول لا بمحالات العقول." (94) لقد أعطى ابن تيمية الشرع مكانه الذي يستحق، وحافظ على دلالة العقل ورفع الإشكال الكلامي والالتباس العقدي، يقول يحيى هشام فرغل: "إن ابن تيمية لم ينزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة والاشاعرة، وإنما رفع النص إليه ليجلس بجواره، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل ليشركه فيه، إنما فعل ذلك بإذن العقل الذي يقول إنه سلطان عين واليًا ثم عزل نفسه." (95)

خاتمة

لا يخفى على أحد اليوم بأن علم الكلام لم ينل حظه من الدرس والبحث، بل تجاوز الأمر ذلك بإطلاق الدعوات التي تنادي بقطع الصلة مع هذا التراث، وعدّه دخيلاً على الإسلام، وقد نادى بهذا الرأي جملة من الحداثيين ومجموعة من الإسلاميين مع اختلاف الأغراض؛ فالحداثيون العرب، يرون في هذا التراث الكلامي عائقاً معرفياً، يحول دون الوصل بالحدثة الغربية. أمّا الرافضون لهذا التراث من الإسلاميين فإنهم لا يرون فيه سوى محاكاة بليدة لعلوم الأوائل، من اليونان والفرس والهنود، دون النظر إلى الجوانب المضيئة من هذا العلم، فضلاً عن أن الانفصال وقطع الصلة بهذا التراث غير ممكنة عملياً، فقد أصبح هذا التراث حقيقة تاريخية لا يمكن الانفكاك عنها، كما لا يمكن لأحد أن ينكر ما جاء به علم الكلام من مناهج جدلية وحوارية متميزة، أثرت الحضارة الإسلامية بمنهجية مأصولة، وإن كانت استعانت واستفادت في بعض قواعدها بالمنقول اليوناني والفارسي، إلا أنها طبعتهما بطابع الإسلام عن طريق الدمج والاستيعاب. ولا يخفى أن الأصل في هذا المنهج الجدلي هو ما جاء به القرآن الكريم من

(94) المرجع السابق، ص 144-148.

(95) فرغل، يحيى هشام. الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978م، ص 205.

نماذج متميزة في المحاور والمناظرة.⁽⁹⁶⁾ لا يمكن لأحد أن ينكر الدور الذي قام به المتكلمون في الرد على التيارات الفكرية والعقدية غير الإسلامية، سواء كانت ديانات محرّفة، أو اتجاهات عقلانية ملحدة.

إن المستوى الرفيع الذي بذله المتكلمون في الأخذ بمسالك عقلية ومنطقية ومنهجية رفيعة في الرد على خصوم الإسلام، لا يمكن مقارنته بما يقوم به أهل الإسلام في عصرنا في الرد على الخصوم، فلا ينكر أحد من الباحثين اليوم بأن المتكلمين استوعبوا استيعاباً منهجياً كاملاً المناهج العلمية والتاريخية التي كانت سائدة في عصرهم، بينما لا نجد في عصرنا سوى القصور والضعف والادعاء، وقد تجلت دعاوى بعض المشتغلين بهذا التراث في الدعوة إلى تطويره ثم تثويره،⁽⁹⁷⁾ أو تجزئته،⁽⁹⁸⁾ أو تجاوزه.⁽⁹⁹⁾ إن المتكلمين اتبعوا في أبحاثهم طرقاً استدلالية تمتاز بالعمق والدقة، بينما لا نجد في الكتابات المعاصرة عن التراث سوى التقليد والمتابعة المحاكاة.

بقي أن نقول إن علم الكلام يمكن تجديده والاستفادة من معطياته، لكي يصبح فاعلاً ومشاركاً في مختلف المسائل المطروحة، والمستجدة في حقل المذاهب الفكرية والمعرفة وتاريخ العلوم، فإن الممارسة العقلانية التي طرحها علم الكلام قامت على أسس منهجية لا تزال صالحة في كثير من أبنيتها، إذا قيض لها من يقوم على تطويرها وتعميمها عن طريق الانفتاح والانتفاع بما هو جديد وقويم من الحضارات المعاصرة، التي بلغت درجة كبيرة من الدقة في وسائلها والعمق في آلياتها، مما مكنها من إحداث ثورة علمية وتقنية جعلها

(96) لقد أُلّف عدد من العلماء كتباً في تفصيل المنهج القرآني على المنهج اليوناني. انظر على سبيل المثال لا الحصر:

- ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم. ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

(97) انظر هذه الدعوة لحسن حنفي في كتابه: من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 1-5.

(98) انظر هذه الدعوة لمحمد عابد الجابري في كتبه: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي.

(99) انظر هذه الدعوة لمحمد أركون في كتبه، ولا سيما: تاريخية الفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، والفكر الإسلامي قراءة علمية.

حضارة مهيمنة على الصعيد المادي والمعنوي. إن تجديد علم كلام إسلامي جديد يقوم على مواجهة الإشكالات المستحدثة التي يطرحها خصومنا، هو من أهم الواجبات والتحديات المفروضة على المسلم المعاصر اليوم.

وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية

مروة محمود خرمة⁽¹⁾

مقدمة

تميز الفكر الإسلامي عن غيره من صور الفكر الإنساني بمرجعية الوحي الذي ختمت به الرسائل السماوية، فكان الوحي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة هو المصدر الأصيل للإنجازات الفكرية الإسلامية، وإن فلسفة (وحدة الوجود) عند الصوفية هي صورة من صور الفكر الإسلامي المستمدة من الوحي المعصوم.

ويهدف البحث إلى توضيح مفهوم (وحدة الوجود) في الفكر الإسلامي، وبخاصة في التراث الصوفي الذي استرسل في توضيح معنى وحدة الوجود. ويجيب البحث عن التساؤلات التي ترد في هذا الموضوع وهي: هل (وحدة الوجود) عقيدة أصيلة في الفكر الإسلامي أم دخيلة؟ ما الذي يميز وحدة الوجود الإسلامية من وحدة الوجود غير الإسلامية؟ ما مواقف الناس من القول بوحدة الوجود؟ ما دلالات وحدة الوجود عند الصوفية؟ وما أهميتها؟

وتكمن أهمية البحث في محاولة تصحيح تصور المعارضين على حقيقة

(1) دكتوراه في العقيدة والفلسفة، أستاذ مساعد في كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني:

ad_marwa@yahoo.com

وحدة الوجود الصوفية التي ظَلِمَتْ بإرجاعها إلى وحدة الوجود غير الإسلامية بمعنى حلول الخالق في المخلوق واتحادهما، وهي عقيدة أصحاب بعض الديانات الوضعية والفلسفات العقلية.

أولاً: مواقف الناس من القول بوحدة الوجود

يطلق مصطلح (وحدة الوجود) على معنيين متناقضين: الأول بمعنى حلول الخالق في المخلوق، وهو كفر صريح، والثاني بمعنى أن الوجود كله لله وبالله؛ أي بإيجاد الله تعالى وهو معنى صحيح، وقد تعددت مواقف الناس من القول بوحدة الوجود، ما بين معتقد ومتوقف ومنكر، وذلك بناء على المعنى المقصود بالمصطلح، وبيان ذلك الآتي:

1 - الموقف الأول: اعتقاد وحدة الوجود

والمعتقدون بوحدة الوجود قسمان:

القسم الأول: يعتقد بوحدة الوجود اعتقاداً باطلاً على معنى الحلول والاتحاد، وهم صنفان من الناس:

الصنف الأول: المعتقدون بوحدة الوجود من غير المسلمين، ومنهم أتباع بعض أديان الهند القديمة؛ ففي الهندوسية والبوذية يعتقدون بـ(النرفانا)؛ التي تعني النجاة، وهي حالة الروح التي بقيت صالحة في دورات تناسخية متعاقبة، ولم تعد تحتاج إلى تناسخ جديد، فيحصل لها النرفانا (النجاة)، وتتحد الروح بالخالق،⁽²⁾ فالمرحلة الأولى عندهم هي مجاهدة النفس والتخلي عن الشهوات، ثم تأتي المرحلة الثانية التي يقوم فيها العابد مقام المعبود، والمعتقد مقام المعتقد، والمخلوق مقام الخالق، فلم يبق بينه وبين خالقه أدنى فرق، ومن هنا يدعي الألوهية لنفسه.⁽³⁾

وقد اقتبست السيخية من العقائد الهندوسية عقيدة الحلول والاتحاد، التي

(2) الأعظمي، محمد ضياء الرحمن. دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، السعودية: مكتبة

الرشد، ط2، 2003م، ص630، 633، 645، 653، 667.

(3) المرجع السابق، ص655.

ترى أن الغاية العظمى للعبد الاتحاد بعلّة العلل، فما زال نساك الهنادك ورهبانهم يغالون في صنوف التعذيب الجسدي، ويتحملون المشقات اختياراً وزهداً، ويفنون حياتهم في ذلك للحصول على غايتهم وهي الاتحاد والحلول، ومن أقوالهم: "إن الروح وبرهما والكون شيء واحد، ولكن نحن فرقناهم وميزناهم لعدم معرفتنا بهم، فلو نزهنا أنفسنا من الشهوة والغضب، والحرص والتكبر، واشتغلنا بحصول المعرفة لوجدنا هذه الأشياء الثلاثة متحدة." (4)

واعتقاد وحدة الوجود، بالمفهوم الذي يوحد الوجود؛ إذ يتحد فيه الخالق والمخلوق عرف أيضاً عند الكونفوشسية. (5) والفلسفة الأيونية، (6) وأوضح ما تكون لدى الرواقيين والأفلوطينيين؛ الذين شاءوا أن يردوا الكون إلى أصل إلهي. (7) وقد اشتهر بوحدّة الوجود بعض الفلاسفة أمثال اسينوزا. (8) وهكذا ظهر الاعتقاد بوحدّة الوجود في الديانات الوضعية القديمة في الحضارات الشرقية عند الهنود وخاصة البراهمة، وعند الصينيين وخاصة الكونفوشسية، وظهرت إشارات وملاحم عند اليونان ولدى الزرادشتية والمانوية في إيران، وظهرت في الفكر المسيحي كذلك، وكان لها أنصار يوضحونها ويدافعون عنها. (9)

(4) المرجع السابق، ص 683-684.

(5) الكونفوشسية: ديانة وفلسفة مبنية على مجموعة من المبادئ والمعتقدات في الفلسفة الصينية، تتمحور حول الأخلاق والآداب، أسسها كونفوشيوس، وتنتشر في جنوب شرق آسيا. [المحررون]

(6) الفلسفة الأيونية: تنسب إلى مدينة أيونية في تركيا، ومن أشهر فلاسفتها طاليس وهراقليطس. وقد اهتمت بالبحث الميتافيزيقي، واعتمدت على مبدأ واحد للوجود يمكن تفسير الكون بالرجوع إليه دون سواه. ويُعد مفهوم اللوغوس من أشهر ما أدخلته هذه المدرسة الفلسفية في الفلسفة. [المحررون]

(7) المذكور، إبراهيم. وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا، الكتاب التذكاري: محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، 1165-1240، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969م، ص 368-369.

(8) انظر شرح وحدة الوجود عنده في:

- ستيس، ولتر. التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999م، ص 257-306.

(9) الترجمان، سهيلة. نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، بيروت: مكتبة خزعل، ط1، 2002م، ص 130-154.

وقد كان ظهور اعتقاد وحدة الوجود في مصادر غير إسلامية من ديانات وفلسفات متعددة على معنى الاتحاد والحلول من أسباب إنكار بعض المسلمين لوحدة الوجود الصوفية، ظناً منهم أن الاشتراك في المصطلح هو اشتراك حقيقي في المعنى، وسيتبين معنا أن الاشتراك كان في اللفظ فقط دون المعنى.

الصنف الثاني: المعتقدون بوحدة الوجود على معنى الحلول والاتحاد من المستصوفة المغرضين أو الجاهلين، فقد ظهرت طوائف ضالة من المنتسبين -زوراً- إلى التصوف، وكان منهم طائفة الحلولية الذين قالوا بالحلول والاتحاد،⁽¹⁰⁾ إماماً بغرض التحرر من التكليف، أو بجهل منهم لحقيقة وحدة الوجود الصوفية، وكان لهم الأثر الكبير في تشويه صورة التصوف الإسلامي بوجه عام، ووحدة الوجود الصوفية الإسلامية بوجه خاص.

وقد أوضح الشيخ عبد الغني النابلسي من أسباب إنكار الناس وحدة الوجود الصوفية: افتراء الجاهلين الزنادقة الملحدين الذين يدعون التصوف، والذين يسمعون العارفين يقولون (إن الوجود هو الله) فيفهمون معنىً بعقولهم يخيل إليهم أن الموجودات هي الله، ولذا فإنهم يتحررون من التكليف، مع أن الصوفية العارفين بالله بريئون منهم، ويحذرون الناس من اتباعهم.⁽¹¹⁾

وقال الهجويري عن الحلولية: "والمستصوفة ينفرون من هذه الطائفة، لأن إثبات الولاية وحقيقة محبة الله لا تصح إلا بمعرفته، وحين لا يعرف شخصُ القديم من المحدث فإنه يكون جاهلاً فيما يقوله، ولا يأخذ العقلاء بقول جاهل."⁽¹²⁾

إذن فإن غير المسلمين والمستصوفين من المنتسبين زوراً إلى الإسلام القائلين بوحدة الوجود بمعنى وحدة الموجود والحلول والاتحاد بين الخالق

(10) الحفني، عبد المنعم. الموسوعة الصوفية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 2003م، ص725.

(11) شرح مذهب الحلولية وإنكار الصوفية عليهم في:

- النابلسي، عبد الغني. الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق: بكري علاء الدين،

دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1995م، ص247-260.

- الهجويري. كشف المحجوب، بيروت: دار النهضة العربية، ج2، ص501-508.

(12) الهجويري، كشف المحجوب، مرجع سابق، ص508.

والمخلوق؛ إن قول هؤلاء باطل وكفرهم ظاهر. وسيتم توضيح معنى وحدة الوجود الإسلامية ونفي الحلول والاتحاد عن الصوفية المسلمين الصادقين ممن التزم بالكتاب والسنة.

القسم الثاني: يعتقد بوحدة الوجود اعتقاداً موافقاً للشرع الإسلامي: ويرى هؤلاء أن الوجود كله لله وبالله تعالى، ذلك أن العالم هو: "ما سوى ذات الله وصفاته"؛ أي إن العالم هو: أفعال الله تعالى؛ إذ كل ما سوى الله تعالى هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله: "ذاتاً وصفات وأفعالاً"، والوجود كله هو بإيجاد الله تعالى، وهي حقيقة القيومية، والموجودات كثيرة، لكن بإيجاد واحد هو إيجاد الله تعالى لا غير، فهم يقولون بـ(وحدة الوجود) لا (وحدة الموجود)، والمعتقدون بذلك ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: المعتقدون بوحدة الوجود التوحيدية، الشارحون لها، الذائقون لحقيقتها وفق ما فهموه من الكتاب والسنة، أمثال الشيخ محيي الدين ابن عربي، وابن الفارض، والعفيف التلمساني، وابن سبعين، والجيلي⁽¹³⁾ وأتباعهم، ومنهم الشيخ عبد الغني النابلسي⁽¹⁴⁾ والشعراني وغيرهم.

يقول الشيخ محيي الدين ابن عربي: "...الوجود واحد، أحدٌ في المدد، كثيرٌ في العدد؛"⁽¹⁵⁾ أي الموجودات كثيرة متعددة لكنها كلها بمدد واحد هو مدد من الله تعالى؛ أي بإيجاد الله تعالى لا بذاتها، قال تعالى: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء:20].

الصنف الثاني: المعتقدون بوحدة الوجود التوحيدية من باب التقليد والاتباع

(13) النابلسي، عبد الغني. إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، مصر: دار الآفاق العربية، ط1، 2003م، ص56-58. ومعه مسائل في التوحيد والتصوف، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح.

(14) ألف الشيخ عبد الغني النابلسي عدة مؤلفات في شرح وحدة الوجود منها: إيضاح المقصود في معنى وحدة الوجود، والوجود الحق والخطاب الصدق، وإطلاق الوجود على الحق المعبود، والوجود ومراة الشهود، وغيرها.

(15) ابن عربي، محيي الدين. رسالة كشف الستر لأهل السر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م، ص222. ومعه الرسالة الوجودية ومجموعة رسائل للشيخ محيي الدين اعتنى بها: د.عاصم الكيالي الدرقاوي.

لعلماء التصوف، والتسليم لهم دون القدرة على شرح علومهم، وهذا معتقد جمهور المتصوفة، ويوافقهم من أثنى على أعلام هذا المذهب ولم ينكر شيئاً عنهم.⁽¹⁶⁾

الصف الثالث: المعتقدون بوحدة الوجود التوحيدية من حيث مضمونها لا من حيث المصطلح (وحدة الوجود)، وهذا الصف يشمل كل موحد آمن بأن الله تعالى واحد لا شريك له، وأن الوجود كله لله وبالله، وقد كان للمتكلمين دور كبير في شرح الوجود القديم الذي أوجد الموجودات كلها بقدرته وحده.⁽¹⁷⁾ وسيأتي شرح بعض أقوال المتكلمين الموضحة لحقيقة الوجود، وقد وافقوا في أقوالهم مذهب الصوفية في ذلك، لكن دون موافقتهم على مصطلح (وحدة الوجود) نفسه؛ إذ إن المصطلح مؤمهم لوروده في ديانات وفلسفات أخرى بمعنى الحلول والاتحاد.

ولذا، نرى الشيخ عبد الغني النابلسي يقول: "ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد بذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام، وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من غير إنكار أصلاً من المؤمنين، ولا يتصور فيه إنكار من العقلاء من الأنعام. إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها. وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى..."⁽¹⁸⁾ وقال: "...إن وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه وحياته وبقية صفاته، لأن كلمة (وحدة الوجود) اختصار في الكلام عند العارفين، وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم، وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى وشرح أسمائه سبحانه."⁽¹⁹⁾

(16) انظر ما نقل عنهم: الفاتح قريب الله، حسن. فلسفة وحدة الوجود، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1997م، ص 67-68.

(17) انظر شرح: موافقة المتكلمين لمذهب وحدة الوجود من حيث مضمونه؛ إذ هي صورة أخرى لمذهبهم في الجوهر والأعراض في:

- الترجمان، نظرية وحدة الوجود، مرجع سابق، ص 183-184.

(18) النابلسي، إيضاح المقصود، مرجع سابق، ص 59-60.

(19) المرجع السابق، ص 67.

2 - الموقف الثاني: التوقف

وهو موقف الذين توقفوا في ابن عربي تحديداً، الذي اشتهر بوحدة الوجود؛ إذ لم يقفوا على حقائق معانيه، ومقاصد مبانيه، وهم جم غفير، كابن كثير وابن الجوزي؛ فبعد أن أثنى ابن كثير في كتابه "البداية والنهاية" على محيي الدين ابن عربي، بين أن مؤلفاته منها ما يعقل وما لا يعقل، وما ينكر وما لا ينكر، وما يعرف وما لا يعرف، ثم قال: "ومذهبي فيه التوقف." ⁽²⁰⁾ وقال أبو الفرج ابن الجوزي بعد أن أثنى على ابن عربي: "للناس فيه أقوال كثيرة، ومذهبي التوقف، والله أعلم." ⁽²¹⁾

وقد قسم مجد الدين الفيروزآبادي الناس في اختلافهم في أمر الشيخ محيي الدين على ثلاث طرائق: "فبعض أهل الظاهر ممن لا حظ له في مشرب المحققين أصلاً عظم فيه النكير، وجماعة من الصالحين توقفوا عن القطع بوجه من الوجوه في أمره، لعدم اطلاعهم على حقيقة أمره، وأما الجمهور من المشايخ المحققين، والسادة العارفين فقد أقرروا له بأنه إمام زمانه لأهل التحقيق والتوحيد، وأنه في العلوم الظاهرة والباطنة وحيد فريد." ⁽²²⁾

فالملاحظ أن المتوقفين لم يعرفوا المقصود لذا توقفوا، ولو عرفوه لاعتقدوه. وعليه؛ فقد كان موقف بعض الناس التوقف لالتباس الأمر عليه، فأثر التوقف لسيطرة الحيرة عليه، أو ربما لتعارض الأدلة عنده. ⁽²³⁾

(20) القاري، علي بن إبراهيم. الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين، القاهرة: دار الذكر، ط1، 2007م، ص49. ضمن مجموعة كتب حققها أحمد المزيدي في كتابه "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر".

(21) القاري، الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين، مرجع سابق، ص52.

(22) الفيروزآبادي، مجد الدين. الاغتباط بمعالجة ابن الخياط (رد المعترضين على الشيخ محيي الدين)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، في كتابه "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر"، القاهرة: دار الذكر، ط1، 2007م، ص360.

(23) انظر هذا الرأي عند:

- الفاتح، فلسفة وحدة الوجود، مرجع سابق، ص68.

3 - الموقف الثالث: الإنكار

والمنكرون لعقيدة وحدة الوجود قسمان:

القسم الأول: الإنكار من باب حسن الظن بالصوفية ومحاولة تبرئتهم، ظناً منهم أن وحدة الوجود عقيدة كفر لا توحيد. فهناك من أثبت صفة الوحدانية لله تعالى. وفي إنكاره القول بالحلول والاتحاد يحذر الناس من تكفير من قال بوحدة الوجود، ويحاول تبرئتهم منها بوصفها تهمة! فيقول: "لا يحملنك هذا الذي أقول على أن تقلد بعض الناس فتكفر أولئك الذين عرفوا بالقول بوحدة الوجود كالشيخ محيي الدين ابن عربي وغيره، فإن هؤلاء الذين دلت كتبهم على أنهم كانوا يقولون بوحدة الوجود: يحتمل أن يكونوا بريئين من هذا المقال، وإنما دس ذلك في كتبهم من قبل بعض الزنادقة الذين كانوا يمارسون هذه الخيانة. ويحتمل أن حالاً وجدانية اعترتهم، فتأهوا عن الجادة، ونطقوا بما لا يعتقدون. وربما اعتقدوه ولكنهم عادوا عنه بعد ذلك! وإذا كانت هذه الاحتمالات كلها قائمة، فإن من الظلم للحقيقة والعدل أن نتجاهلها كلها، ونتمسك باحتمال آخر لنسوغ بذلك تكفيرهم." (24)

ولكن إحسان الظن بالصوفية لا يعني أن نبرئهم من وحدة الوجود؛ إذ إن وحدة الوجود ليست تهمة لنبرأهم منها، وليست شطحة من الشطحات، بل هي عقيدة راسخة، وهم لم يعتقدوها ثم رجعوا عنها، كيف يرجعون عن عقيدة التوحيد؟ إن عقيدة وحدة الوجود الإسلامية عقيدة توحيد وليست عقيدة كفر لننفيها عن الصوفية!

وهناك من نفى نسبة عقيدة وحدة الوجود إلى جميع الصوفية ونسبها إلى بعضهم، منكرًا عليهم ذلك، ومبرئًا التصوف منها، ظناً منه أنه بذلك يخدم

(24) البوطي، محمد سعيد. كبرى اليقينيات الكونية، دمشق: دار الفكر، ط1، 1999م، ص110. ولا أعلم إن كان البوطي رجع عن هذا الرأي فيما بعد! وبنحوه قال عبد القادر عيسى: "إن الصوفية مبرؤون مما نسب إليهم من القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود." انظر:

- عيسى، عبد القادر. حقائق عن التصوف، عمان: المطبعة الوطنية، ط4، 1981، ص557. والصواب تبرئة الصوفية من الحلول والاتحاد لا من وحدة الوجود الإسلامية.

التصوف وينجيه من تهمة الاتحاد والحلول، كقول الدكتور عبد المنعم الحفني محاولاً الدفاع عن الصوفية: "وينبغي التنويه بشدة على أن مذهب وحدة الوجود بعيد كل البعد عن التصوف."⁽²⁵⁾

وما هذا إلا بسبب عدم تمعّن هؤلاء المحسنين الظن بالصوفية في مذهب الصوفية، فإن المتأمل لمذهب وحدة الوجود الإسلامي ليجده اعتقاداً جازماً، لا مجرد غلبة حال، بل هو اعتقاد التوحيد الذي يعتقده كل موحد، وليس هو اعتقاد خاص بالصوفية وحدهم كما سيتبين لنا لاحقاً بإذن الله تعالى.

وهناك من أحب الصوفية وعظّمهم وأحسن الظن بهم، ولكنه حرّم القراءة في كتبهم أو بعضها،⁽²⁶⁾ وهؤلاء إنما خافوا على ضعاف الإيمان ممن لم يتوسعوا في طلب العلم، فإنهم قد يكتفون بقراءة بعض العبارات دون الرجوع إلى مشايخ الصوفية لشرحها فيقعون في إساءة الظن، كمن يقرأ (ويل للمصلين) ولا يكمل قراءة الآية (الذين هم عن صلاتهم ساهون)، ولعدم قدرتهم على إرجاع المتشابه إلى المحكم، فكما أننا نقرأ (يد الله فوق أيديهم) ونرجعها إلى (ليس كمثله شيء) فالواجب عند قراءة كتب القوم [الصوفية] أن نعتمد على تصريحهم بالعقيدة المبنية على الكتاب والسنة، وجعلها محكماً نرجع إليه أي عبارة أو لفظ يوهم في ظاهره، فإنه متشابه يجب إرجاعه إلى المحكم، خاصة بعد معرفة مقاصد علماء الصوفية من مؤلفاتهم وكتاباتهم، فلا بد من القراءة الموسعة في كتبهم لفهمها. وقد روي أن ابن سينا قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة دون أن يدرك مقاصده، حتى كاد أن ييأس من نفسه لو لم يقع عند أحد الوراقين على نسخة من كتاب (أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) للفارابي، فشرع بقراءته، قال: "فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، لأنه كان قد صار لي محفوظاً عن ظهر قلب، وفرحت بذلك، وتصدقت في اليوم الثاني بشيء على الفقراء شكراً لله تعالى."⁽²⁷⁾

(25) الحفني، الموسوعة الصوفية، مرجع سابق، ص 998.

(26) انظر الإشارة إلى هذا الموقف في:

- الفاتح، فلسفة وحدة الوجود، مرجع سابق، ص 69.

(27) فخري، ماجد. مختصر تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: دار الشورى، ط 1، 1981م، ص 61.

القسم الثاني: الإنكار من باب إساءة فهم المقصود بوحدة الوجود، ومن أسباب إساءة فهم المقصود بوحدة الوجود الصوفية الإسلامية ما يأتي:

أ - الخلط بين (وحدة الوجود) في الديانات والفلسفات الأخرى و(وحدة الوجود) الصوفية الإسلامية؛ إذ إن معنى وحدة الوجود غير الإسلامية: الحلول والاتحاد بين الخالق والمخلوق، في حين أنها في الإسلام: إثبات القيومية لله تعالى وحده وأن الوجود كله لله وبالله. فالخلط بين المفهومين أدى إلى الإنكار، قال الدكتور عبد الحليم محمود: "ولما قال الصوفية بالوجود الواحد شرح خصومهم الوجود الواحد بالفكرة الفلسفية عن وحدة الوجود بمعنى وحدة الموجود، وفرق كبير بينهما، ولكن الخصومة كثيراً ما ترضى عن التزييف وعن الكذب في سبيل الوصول إلى هدم الخصم، والغاية تبرر الوسيلة كما يقولون."⁽²⁸⁾

وهذا ما بينه الشيخ النابلسي في توضيحه لأسباب الإنكار على القوم، قال: "اعلم أن من الافتراءات الواضحة من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله العارفين بفهمهم، من قول العارفين إن الله هو الوجود الحق، أن معنى ذلك أن الله تعالى هو الموجودات كلها، وإقامة النكير عليهم بذلك، وقولهم عنهم إنهم يقولون: إن الله تعالى هو المخلوقات -وحاشا لله أن العارفين يقولون ذلك- وإنما دخل الطعن من فهم القاصرين لكلام العارفين، وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن الوجود هو الله، والقول بأن الموجود هو الله، وظنوا أنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود، والفرق واضح لا خفاء فيه."⁽²⁹⁾

ومما يدعو إلى العجب أن كل عبارة لأصحاب وحدة الوجود من الصوفية تصرح بموافقة أهل السنة والجماعة، يصرّ المنكرون أنها إنما

(28) محمود، عبد الحليم. قضية التصوف، مصر: دار المعارف، 1976م، ص155. وانظر مثلاً فهم محمد جواد مغنية للحلول والاتحاد، ووحدة الوجود بمعنى وحدة الموجود في: - مغنية، محمد جواد. معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت، ص232-234.

(29) النابلسي، الوجود الحق، مرجع سابق، ص51.

ذُكرت ليخدعوا الناس ولينفوا عن أنفسهم الشُّبه، ولترويج كتبهم بين الناس لا اعتقاداً خالصاً بهذه العقيدة،⁽³⁰⁾ ويكفي أن نذكر هؤلاء المنكرين بما رواه الشيخان في الصحيحين بإسنادهما: عن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصَبَحْنَا الحُرُقاتِ من جهينة، فأدركتُ رجلاً، فقال: لا إله إلا الله، فطعنته فوق وقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: أقال: لا إله إلا الله وقتلته؟ قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها خوفاً من السلاح! قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟ فما زال يكررها عليّ حتى تمنيتُ أني أسلمت يومئذ. وفي رواية قال له النبي ﷺ: يا أسامة أقتلته بعدما قال: لا إله إلا الله؟ قال: قلت يا رسول الله، إنما كان متعوذاً، قال: فقال: أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله؟، قال: فما زال يكررها عليّ حتى تمنيتُ أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم. وفي رواية سأله النبي ﷺ: أقتلته؟ قال: نعم، قال: فكيف تصنع بـ: لا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟ قال: يا رسول الله، استغفر لي، قال: وكيف تصنع بـ: لا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟ قال: فجعل لا يزيدُه على أن يقول: كيف تصنع بـ: لا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟⁽³¹⁾

فلا بدّ أن نذكر المنكرين المصّرّين على حمل كلام ابن عربي وأمثاله على غير مرادهم -مع تصريحهم بالتوحيد وبتصريحهم بموافقة أهل السنة والجماعة- أنهم ما عرفوا ما في صدور أولئك القوم ليحكموا عليهم بما يشاؤون! وليتذكروا قول النبي ﷺ: أفلا شققت عن قلبه، وقوله: كيف تصنع بـ: لا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟. فالمنكرون إن لم يفهموا مراد القوم فعليهم أن يرجعوا ما تشابه لديهم إلى المحكم من صريح التوحيد، أو فلا أقل من التوقف، فالتوقف أسلم لهم.

(30) ولعل مثال ذلك سعيد فوده في كتابه "منح الودود في بيان مذهب وحدة الوجود".

(31) أخرجه الشيخان، والألفاظ المذكورة جميعها للإمام مسلم، راجع:

- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، بيروت: دار الأرقم، د.ت، ح 4269، ص 889، وح 6872، ص 1450.

- مسلم، مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، بيروت: دار الأرقم، 1995م، ح 96، وح 97، ص 68-69.

ب - من أهم الأمور التي كان لها أثر كبير في الفهم الخطأ لكلام الصوفية عن الوجود الواحد، هو أن الإمام الأشعري رأى في فلسفته الكلامية، أن الوجود هو عين الوجود، ولم يوافق الصوفية في هذه الفكرة الفلسفية، ولم يوافق كثير من مفكري الإسلام وفلاسفته في رأيه، وهو رأي فلسفي يخطئ فيه أبو الحسن الأشعري أو يصيب، ورأي مخالفوه أن الوجود غير الموجود، ولما قال الصوفية بالوجود الواحد، شرح خصومهم فكرتهم في ضوء رأي الأشعري دون أن يراعوا مذهبهم، ففسروا قولهم: بالوجود الواحد على أنه قول بالموجود الواحد، فأنكروه.⁽³²⁾

ت - وجود عبارات مدسوسة على بعض أعلام التصوف فيها ما يشير إلى الحلول والاتحاد، وكونها مدسوسة يعني عدم صحة الاعتماد عليها للإنكار على الصوفية.⁽³³⁾

ث - انتساب المستصوفين ممن تشبهوا بالصوفية طمعاً بالمال والجاه، وممن لم يلتزموا بالكتاب والسنة وأرادوا التحرر من التكليف - إلى التصوف، ومنهم طائفة الحلولية، الأمر الذي جعل بعضاً ينظر إليهم ويظن أنهم يعبرون عن عقيدة الصوفية، فأنكروا عليهم بناء على ما قرأوه عند الحلولية، ولكن هذا الإنكار لا يصح أن يشمل الصوفية والمتصوفة بل يجب أن يوجه إلى المستصوفين المدعين الذين ليس لهم من حقيقة التصوف شيء، فقد شدد الصوفية النكير على الحلولية وأفتوا بكفرهم وحذروا الناس من مجالستهم.⁽³⁴⁾

من هنا نرى أن مواقف الناس تعددت في قبول وحدة الوجود الصوفية، ولكن المتأمل في رأي المتوقفين والمنكرين يجد أن عدم قولهم بوحدة الوجود راجع إلى عدم فهمهم مراد الصوفية منها، وأنهم إذا عرفوا المراد فإنهم سيعترفون بأنها عقيدة توحيد خالصة. وإنه لمن العجيب أن نؤول قول الله تعالى في الحديث

(32) عبد الحليم، قضية التصوف، مرجع سابق، ص 155.

(33) المرجع السابق، ص 156.

(34) انظر ذلك في:

- عيسى، حقائق عن التصوف، مرجع سابق، ص 554.

القدسي: "وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها؛ إذ نؤول هذا الحديث القدسي الذي إن فهم على ظاهره ثبت به الحلول والاتحاد، ولا نؤول ما ورد مثلاً عن الحلاج حين قال:

عجبت منك ومني يا منية المتمني
أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني
وغبْتُ في الوجد حتى أفنيتني بك عني

كيف نؤول "كنت سمعه" الصريحة، ولا نفهم "ظننت أنك أني"؟

وتجدر الإشارة إلى أن التكفير أمر خطير وصعب بكل حال، لأنه يحتاج إلى تحرير المعتقد، وإلى علم واسع للمكفر مع ورع وتقوى، مع اعتراف الشخص به، وهيات يحصل ذلك.⁽³⁵⁾ فإذا كان تكفير أهل البدع صعباً ويحتاج شروطاً كثيرة ولا يمكن الجزم بحالهم لقبول التوبة عند الغرغرة، فإنه من باب أولى عدم تكفير من اشتهر بالصلاح والعلم من أعلام التصوف بمجرد احتمال في كلامه وعدم فهم القارئ له، وقد صنف الشيخ سراج الدين المخزومي كتاباً في الرد عن الشيخ محيي الدين، وقال: "كيف يسوغ لأحد من أمثالنا الإنكار على ما لا يفهم من كلام الفتوحات أو غيرها، وقد وقف على ما فيها نحو ألف عالم أو أكثر، وتلقوها بالقبول؟... وهل ينكر على الشيخ محيي الدين إلا جاهل أو معاند."⁽³⁶⁾

ثانياً: وحدة الوجود عند الصوفية وأدلتها العقلية

لا بدّ من التعرف على مفهوم وحدة الوجود عند الصوفية وأدلتهم عليها من الكتاب والسنة، وبيان ذلك الآتي:

(35) الشعراي، عبد الوهاب بن أحمد المصري الحنفي. الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية وبيان ما تميز به القوم من العلوم والأخلاق، تحقيق: عبد الباري داود، القاهرة: مكتبة أم القرى، ط1، 2002م، ص307-308.

(36) الموصلي، يوسف بن الملا عبد الجليل الخضري الكردي. الانتصار للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، ضمن مجموعة كتب حققها أحمد فريد المزيدي في كتابه "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر"، القاهرة: دار الذكر، ط1، ص312.

1 - مفهوم وحدة الوجود عند الصوفية

الوَحْدَةُ لُغَةً: "الانفراد، تقول: رَأَيْتُهُ وَحْدَهُ" (37) و"وَحَدَ يَحْدُ حِدَةً وَوَحْدًا وَوُحُودًا وَوَحْدَةً: انفرد بنفسه." (38) و"الوَحدة بالفتح هي ضد الكثرة." (39) و"(مذهب وحدة الوجود) بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل." (40)

وإن من أوضح ما شُرِّحَتْ به عقيدة وحدة الوجود الصوفية ما كتبه الشيخ عبدالغني النابلسي؛ إذ قال: "ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد بذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام، وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من غير إنكار أصلاً من المؤمنين، ولا يتصور فيه إنكار عند العقلاء من الأنام. إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها، موجودة من العدم بوجود الله تعالى، لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لمحّة بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحّة، هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى، فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى، فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً." (41)

وقد أوضح الإمام الشعراني معنى وحدة الوجود عند الشيخ محيي الدين ابن عربي بنحو ذلك فقال في بيان معناها: "...إن الوجود الحقيقي لله تعالى وحده، وأما غيره من العوالم كلها فهو موجود بإيجاده تعالى لا بنفسه، فإن شاء الحق تعالى أعدمه، وإن شاء أوجده، وعليه يحمل قوله ﷺ: ألا كل شيء ما خلا الله

(37) الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح، حققه وخرج أحاديثه: يحيى توفيق، القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 1988م، وطبعة دار الفكر، 1981م، ص409.

(38) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة وحد، 2007م.

(39) التهانوي، محمد بن علي. كشف اصطلاحات الفنون، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م، ج4، ص305.

(40) سبتيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص258.

(41) النابلسي، إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، مرجع سابق، ص59-60.

باطل. وحقيقة الباطل هنا هو ما ذكرناه من أن العالم قائم بالله تعالى لا بنفسه، فهو كالباطل من هذا الوجه لا من كل وجه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [ص: 27] (42)

فالمقصود بوحدة الوجود: الوجود ذاته وليس ذوات الموجودات، فالذوات متعددة، منها: ذات قديمة واحدة، ومنها: ذوات حادثة كثيرة، أما الوجود فواحد لا تعدد فيه، وهو الوجود الذي لله وبه تبارك وتعالى، والصوفية يقولون ب(وحدة الوجود) لا ب(وحدة الموجود)؛ (43) فأصل الخلاف والطعن على الصوفية القائلين بوحدة الوجود مبني على تعيين المراد بالوجود، فمن قصد به ذات الموجودات رفض القول بوحدة الوجود كون الموجودات متعددة وليست عين الموجد لها، وحتى على اعتبار أن الحوادث موجودة فإن التحقيق فيها أن وجودها لا يعد وجوداً ثانياً؛ لأنه ليس وجوداً ذاتياً منها بل بإيجاد الله تعالى لها، فالوجود إذن واحد هو الله وبالله تعالى. فالتعدد إذن في الموجودات لا في الوجود، لذا أطلقوا القول بوحدة الوجود وليس وحدة الموجود. (44)

والوجود جنس تحته نوعان: وجود قديم واجب قائم بالذات، ووجود حادث ممكن قائم بالغير. والوجود الثاني وهو الوجود الحادث الذي يستمد وجوده من الوجود الأول القديم، فلا وجود على الحقيقة إلا وجود واحد لله تعالى وبالله. ولا مساواة بين وجود الحق ووجود الخلق، فوحدة الوجود عند الصوفية هي اختصار لما فصله العلماء من بيان صفات الله تعالى وأسمائه عز وجل، قال الشيخ النابلسي: "...وعلى كل حال لا مساواة بين وجود الله تعالى ووجود جميع المخلوقات الذي هو بوجوده تعالى لا بنفسه، وكون وجود المخلوقات كلها كما ذكرنا لا ينافي؛ إذ وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه وحياته وبقية صفاته، لأن كلمة (وحدة الوجود) اختصار في الكلام عند العارفين وإجمال فيه وتفصيلها ما عند علماء الرسوم وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى

(42) الشعراني، الأجوبة المرضية، مرجع سابق، ص 395.

(43) النابلسي، إيضاح المقصود، مرجع سابق، ص 60-61.

(44) المرجع السابق، ص 61-62.

وشرح أسمائه سبحانه، فإن صفاته تعالى كانت عندهم ليست عين الذات ولا غيرها. ولم يقل أحد من أهل السنة بمغايرتها لذاته تعالى حق المغايرة الموجبة للتركيب، أطلق عليها وجود الله تعالى، فكان القول بأن وجود الله تعالى وجود كل شيء على معنى خلق وجود كل شيء، وفرضه، وتقديره قولاً بإثبات الصفات لله تعالى على حد ما يقوله علماء الرسوم وعلماء الكلام بلا خلاف، والحاصل أن جميع علماء الظاهر لا حق معهم في الطعن على القائلين بوحدة الوجود من المحققين العارفين القائلين بذلك على وجه الحق والصواب كما ذكرنا....⁽⁴⁵⁾

وقد عدّ الشيخ "محمد هاشم" البغدادي الكيلاني مدار التصوف على ثلاثة أحوال وهي: "فناء بالله، وحب لله، ووحدة الوجود"، وأوضح معنى وحدة الوجود عند القوم بإيجاز، فقال: "وحدة الوجود، حامل لوائه الحلاج وابن سبعين والعفيف التلمساني والشهرزوري وعبد الغني النابلسي. ومعنى وحدة الوجود عند القوم هو: الوجود القائم بأمره تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: 255] وقال: ﴿مَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ [هود: 56]، وقال: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: 33]. فهذه الكائنات والمخلوقات مظهر للذات، فتشهد وصفه بفعل تجلياته بخلقه، وبه تتكون آثار هذه الكائنات بالتجلي الإيجادي لهذا الوجود الكوني، بشرط ملاحظة غاية التنزيه والتسامي لأوصاف الحق على أوصاف مخلوقاته، لأن صفات الله تعالى خصائص ذاتية معنوية قديمة قائمة بذاته تعالى، وليست زوائد كامنة مع الذات. وصفاته تعالى مؤثرة في الوجود وفعل أصل حركته، فلا مؤثر حقيقياً من غيره تعالى، ولا صفة نشيطة منتجة لمخلوق إلا راجعة إليه تعالى، فأفعاله أصل كل فعل وسبب كل كائن. فالحق حق بوحدانيتها وأزليته، والخلق خلق بحدوثه وتكثره وعبوديته، فالحق ليس بخلق، للتنزيه المتصف به عن الحدوث، والخلق ليسوا بحق لحدوثهم، الحق والخلق موجودان كما يعلم لظهور الربوبية والعبودية، وموجودان لا كما يعلم لقصور نظر الحادث بالعلم، وذلك لعدم إدراك كنه الذات.

إذن؛ فالوجود المطلق الحق لله تعالى ولأوصافه الثابتة التي لا تتلاشى ولا تتحول، والوجود كله لله وبالله، لأن سببه فعل مطلق لذات مطلقة صدر عنها كل

(45) المرجع السابق، ص 67.

شيء، ويرجع الكل إليها من دون متخلف أو مخالف، ودون حلول أو اتحاد أو ما يشبه ذلك، قال تعالى ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود:123]، بشؤون تجليات الفعل، وقال: ﴿أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا لَطَائِفِينَ﴾ [فصلت:11] لقيامهما به، فوجود الله تعالى وجود وجوبي دائم، ووجود غيره إمكاني متحول، لا يقوم استمراره إلا بدوام وجود مبدعه. والمستخلص من هذا كله، أن لا وجود بحق إلا للموجود المطلق الواحد وهو الله جل جلاله وعظمت مشيئته، وتعالى عن سائر الإمكانات ذاته، وتقدس عن الأشباه والنظائر أسماؤه وصفاته، فوحدة الوجود عند القوم غير وحدة الوجود عند الفلاسفة، فافهم.⁽⁴⁶⁾

هذه هي عقيدة (وحدة الوجود) على المعنى الصحيح، وقد أشار الشيخ النابلسي إلى أن بعض الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين قالوا بوحدة الوجود بمفهوم آخر، وهو أن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى، وأن ذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى، وصفاتهم هي صفاته -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- وقالوا بإسقاط التكليف عنهم وإبطال الملة، فهؤلاء يصح الطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد؛ إذ هو وحدة موجود وليس وحدة وجود وهذا باطل جزماً، ويثاب علماء الظاهر بطعنهم عليهم، والعارفون معهم في هذا الطعن من غير خلاف.⁽⁴⁷⁾ ويّين النابلسي أن مذهب السوفسطائية هو عدم الاعتراف بشيء معلوم أصلاً لا قديماً ولا حادثاً؛ إذ هم لا يقولون بالمحسوس ولا المعقول، وأما الصوفية فمسلمون مؤمنون بالوجود الحق سبحانه وبوجود أنبيائه ورسله بقيوميته تعالى عليهم، وكذلك جميع شرائعه وأحكامه سبحانه، فأين الكفر من الإيمان وأين الهداية من الطغيان.⁽⁴⁸⁾

وقد اتهم بعضهم ابن عربي بالقول بقدّم العالم وأن العالم متحد بالخالق، وهي تهمة باطلة، ومن أقوال ابن عربي المثبتة لحدوث العالم، قوله: "اعلم أنه يقال الحق مقدّر الأشياء أزلاً، ولا يقال إنه موجودها أزلاً؛ إذ العالم كله موجود عن عدم، ووجوده مستفاد من موجود أوجده وهو الله تعالى، فمحال أن يكون أشخاص

(46) الكيلاني، رسالة دستور الولاية، مرجع سابق، ج 1، ص 22.

(47) النابلسي، إيضاح المقصود، مرجع سابق، ص 67-68.

(48) النابلسي، عبد الغني. الوجود الحق، مرجع سابق، ص 48-49.

العالم أزلية الوجود، لأن حقيقة الموجد أن يكون ما لم يكن موصوفاً عند نفسه بالوجود وهو المعدوم، لا أنه يوجد ما كان موجوداً أزلاً، لأن ذلك محال. (49) وقوله: "اعلم أن مراد من قال إن الوجود مرتبط بالحق تعالى أنه مرتبط بالحق تعالى ارتباط عبودية بسيادة لا ارتباط عين بعين... ثم قال: فعلم أن من لم يعتقد هذا الارتباط المعنوي الذي ذكرناه -يعني من أن المراد بارتباط العالم بالحق تعالى كونه مرتبطاً به ارتباط عبودية بسيادة- زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف؛ إذ الذات المقدس غني عن العالمين لا يصح لأحد ارتباط به. (50)

وقد ذكر الشعراني أنه جمع أقوال الشيخ محيي الدين ابن عربي في حدوث العالم في كتابه الفتوحات، فوصلت إلى أكثر من ثلاثمائة موضع في تصريحه بحدوث العالم. (51) وقال الشعراني بعد أن ذكر كثيراً من النصوص لأبن عربي تنفي القول بالحلول والاتحاد قال: "ومن تحقق بمعرفتها رد كل ما رآه في كلام الشيخ يوهم قدم العالم أو الحلول والاتحاد إلى هذه النصوص الصريحة، وكيف يترك عاقل النصوص الصريحة إلى ما توهمه بفهمه السقيم. (52)

فابن عربي يثبت موجوداً قديماً واحداً وهو الله تعالى، وموجودات حادثة كثيرة هي العالم، ووجودها بإيجاد الله تعالى لا بذاتها، فالوجود عنده واحد، أحد في المدد وكثير في العدد، والوجود كله لله وبالله.

أمّا الإمام الغزالي فقد قال مثبتاً وحدة الوجود: "...إن من قال: لا يعرف الله إلا الله فقد صدق، ومن قال: لا أعرف إلا الله، فقد صدق. فإنه ليس في الوجود إلا الله وأفعاله، فإذا نظر إلى أفعاله من حيث هي أفعاله، وكان مقصور النظر عليها، أو لم يرها من حيث هي سماء أو أرض أو شجر، بل هي من حيث إنها صنعه، فلم تتجاوز معرفته حضرة الربوبية، فيمكنه أن يقول: ما أعرف إلا الله، وما أرى إلا الله، فكذلك المعنى الذي قصرت العبارة عنه يعبر عنه بالقدرة

(49) الشعراني، عبد الوهاب. القول المبين في الرد عن الشيخ محيي الدين، القاهرة: دار الذكر، ط1، 2008م، ط1، ص16 نقلاً عن: ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: محمد نصار.

(50) المرجع السابق، ص17.

(51) المرجع السابق، ص22.

(52) المرجع السابق، ص30.

الأزلية للضرورة. وهو ينبوع الوجود الفاضل على كل موجود ، فإن النور الفاضل منها هو من جملتها ليس خارجاً عنها، فكل ما في الوجود نور من أنوار القدرة الأزلية وأثر من آثارها، وكما أن الشمس شعاع النور والفائض على كل مستنير، فكذلك المعنى الذي قصرت العبارة عنه يعبر عنه بالقدرة الأزلية للضرورة. وهو ينبوع الوجود الفاضل على كل موجود، فليس في الوجود إلا الله، فيجوز أن يقول العارف: لا أعرف إلا الله. ومن العجائب أن يقول: لا أعرف إلا الله، ويكون صادقاً، ويقول: لا أعرف الله، ويكون أيضاً صادقاً! ولكن ذلك بوجه وهذا بوجه، ولو كذبت المتناقضات إذا اختلفت وجوه الاعتبار لما صدق قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَمَى﴾ [الأنفال: 17] ولكنه صادق لأن الراعي باعتبارين: هو منسوب إلى العبد بأحدهما، ومنسوب إلى الربّ بالثاني، فلا تناقض فيه. "(53)

1 - الأدلة النقلية على وحدة الوجود الإسلامية

يرى قومٌ أن وحدة الوجود ظهرت كاعتقاد في القرن السابع على يدي ابن عربي⁽⁵⁴⁾، ومن العجب نسبة القول بوحدة الوجود إلى ابن عربي بوصفه مخترعاً ومبتدعاً بوضع عقيدة جديدة، ومن العجب كذلك ممن يحاول الدفاع عن الصوفية الأوائل ونفي قولهم بوحدة الوجود بوصفها عقيدة كُفْرِيَّة لا صلة لهم بها! إن وحدة الوجود مصدرها الكتاب والسنة، فكيف نسبها إلى القرن السادس والسابع؟ وكيف نفيها عن كل المسلمين الأوائل قبل ذلك؟ صحيح أن ابن عربي أوضحها وشرحها بشكل مفصل لكنه لم يتدعها ولم يؤلفها من نفسه، بل أوضحها من خلال فهمه للكتاب والسنة، تماماً كما أن المتكلمين جاءوا ليثبتوا العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشُّبه، فهم لم يحصلوا العقائد ولم

(53) الغزالي، أبو حامد. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م، ص 67-68.

(54) التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. مدخل إلى التصوف الإسلامي، مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م، ص 123. انظر أيضاً:

- ياسين، إبراهيم إبراهيم. حال الفناء في التصوف الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، 1999م، ص 151.

يخترعوها، بل جاءوا ليثبتوها على الغير، ومصدرها هو الكتاب والسنة، فلم يأتوا بعقيدة جديدة، بل دافعوا عنها وحرسوها.⁽⁵⁵⁾

وكذلك ابن عربي وعبد الغني النابلسي وغيرهما ممن اشتهر بوحدة الوجود لم يتدعوا هذه العقيدة؛ إذ هم من أشد الناس تمسكاً باتباع رسول الله ﷺ. وقد بين ابن عربي أن من أراد الدخول إلى فهم غوامض الشريعة وحل مشكلات علوم التوحيد فليترك كل ما يحكم به عقله ورأيه ويقدم بين يديه شرع ربه، ويقول لعقله إن نازعه: إنما أنت عبد مثلي فكيف أترك ما نسبته الحق تعالى إلى نفسه من آيات الصفات مثلاً لعجزك أنت عن تعقله مع أنك قاصر عن معرفة نفسك، فكيف بمعرفة ربك، ولو أنك ألزمت نفسك الإنصاف للزمت حكم الإيمان والتلقي وجعلت النظر والاستدلال في ما أخبر به ربك عز وجل.⁽⁵⁶⁾

وما أكثر أقوال الشيخ محيي الدين ابن عربي التي تثبت التزامه بالكتاب والسنة، ومن ثم أخذه بجميع عقائده منهما، ومنها عقيدة وحدة الوجود الإسلامية. وقد أوضح الدكتور ميرا صاحب "مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي": بأنه يعني رجوع جميع المخلوقات إلى الله تعالى؛ إذ إنها بالنظر إلى ذاتها عدم؛ لأنها لا تملك وجوداً ذاتياً وإنما اتصفت بالوجود لإيجاد الله تعالى لها، ثم قال الدكتور ميرا: "إذا كان هذا هو مفهوم مذهب ابن عربي فنحن لسنا مع هؤلاء الذين يذهبون إلى أن ابن عربي هو صاحب هذا المذهب، أو أبو يزيد هو صاحب هذا المذهب، فحقيقة ما يرمي إليه هذا المذهب وما يريد أن يقوله حقيقة قرآنية توحيدية، بل هو التوحيد الصحيح؛ الاعتقاد بأن الله هو الوجود الحق وما سواه عدم لولا إيجاد الله له، ولكن ابن عربي هو الذي عرض هذا المفهوم عرضاً فلسفياً، في حين عرضها أبو يزيد وغيره من الذين سبقوه ولحقوه تجربة... ويمكن أن نقول إن تجربة الفناء هي محاولة من الصوفي لمعيشة هذا التوحيد ذوقاً وتجربةً."⁽⁵⁷⁾

(55) الإيجي، عضد الدين. المواقف في علم الكلام، القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت، ص 7. انظر أيضاً: - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج 1، ص 30-33.

(56) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج 3، ص 498-499.

(57) صاحب، دين محمد ميرا. أبو يزيد البسطامي ونظرية الفناء عنده، رسالة لنيل الماجستير في العقيدة والفلسفة، القاهرة: جامعة الأزهر، 1982م، ص 304-305.

وقد أوضح العطار الدمشقي مذهب الشيخ محيي الدين ابن عربي، فقال: "والأصل الأصل في مذهبه: القول بوحدة الوجود الحق، وقد وافق في هذا من تقدمه من رجال هذه الطريق... وذكر منهم: أبا يزيد البسطامي، وأبا مدين، وأبا الحسن الشاذلي، والجنيد، وأبا طالب المكي، وأبا سعيد الخراز، وشمس الدين التبريزي، وجلال الدين الرومي، وابن الفارض، والغزالي وغيرهم، إلا أنهم رضي الله عنهم ما دونوا في هذا الشأن كما دون ابن عربي." (58)

بل إن كل موحد لا بدّ أن يعتقد بوحدة الوجود على المعنى الإسلامي، لأنه مستمد من الكتاب والسنة، ومن النصوص الشرعية الواضحة الدالة على ذلك ما يأتي:

أ - قول الله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255].

القيُّوم لغةً: "القائم الحافظ لكل شيء." (59) وقال الراغب الأصفهاني في معنى القيوم: "أي القائم الحافظ لكل شيء والمعطي له ما به قوامه،" (60) وقال البيضاوي: "(القيوم): الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه، فيعول من قام بالأمر إذا حفظه." (61) وقال الرازي في تفسير هذه الآية الكريمة: "...ثبت أنه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته، وأن كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بإيجاد ذلك الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته،... فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته، ومستغن في وجوده عن كل ما سواه، وأما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته، فالواجب لذاته قائم بذاته

(58) الشافعي، عمر بن طه العطار الدمشقي. الفتح المبين في رد المعتض على الشيخ محيي الدين، القاهرة: دار الذكر، ط1، 2007م، ص143. ومعه الرد على التفازاني في الرد على أبا طيل النصوص، ضمن مجموعة رسائل وكتب حققها أحمد فريد المزيدي بعنوان "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر".

(59) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص768.

(60) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. معجم مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ص465.

(61) البيضاوي، عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2003م، ج1، ص134.

وسبب لتقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده، فهو القيوم الحي بالنسبة إلى كل الموجودات، فالقيوم هو المتقوم بذاته، المقوم لكل ما عداه في ماهيته ووجوده، ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة إلى الكل." (62)

وقد فسّر الإمام الغزالي اسم (القيوم) من أسماء الله الحسنى، فقال: "اعلم أن الأشياء تنقسم إلى ما يفتقر إلى محل كالأعراض والأوصاف، فيقال فيها: إنها ليست قائمة بأنفسها، وما لا يحتاج إلى محل، فيقال: إنه قائم بنفسه كالجواهر، إلا أن الجوهر، وإن كان قائماً بنفسه مستغنياً عن محل يقوم به، فليس مستغنياً عن أمور لا بدّ منها لوجوده، وتكون شرطاً في وجوده، فلا يكون قائماً بنفسه، لأنه يحتاج في قوامه إلى وجود غيره، وإن لم يحتج إلى محل، فإن كان في الوجود موجود يكتفي ذاته بذاته، ولا قوام له بغيره، ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره، فهو القائم بنفسه مطلقاً، فإن كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به، فهو (القيوم)؛ لأن قوامه بذاته، وقوام كل شيء به، وليس ذلك إلا الله تعالى، ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سوى الله تعالى." (63)

وبذلك فإن من أهم الأدلة على صحة اعتقاد وحدة الوجود بالمفهوم الإسلامي: اسم الله (القيوم) الذي لا يحتاج إلى غيره ويحتاج إليه كل العالم، فالوجود الذاتي الغني عن العالمين وجود واحد هو الله تعالى، وكل الموجودات إنما أوجدها الله تعالى، فالوجود كله لله وبالله عزّ وجل.

ب - قول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88].

ذكر الراغب الأصفهاني معاني عدة للفظ (هلك) مع أمثلة من القرآن الكريم ثم قال: "...والرابع: بطلان الشيء من العالم وعدمه رأساً، وذلك المسمى فناء، المشار إليه بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]." (64) وقال البيضاوي: "إلا

(62) الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت: دار الفكر، ط1، 1985م، ج4، ص4.

(63) الغزالي، المقصد الأسنى، مرجع سابق، ص162-163.

(64) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص577.

ذاته، فإن ما عداه ممكنٌ، هالكٌ في حد ذاته، معدومٌ." (65)

وفي تفسير الرازي لهذه الآية الكريمة ذكر بعض المعاني المحتملة، ومنها: إن من الناس من فسر الهلاك بالعدم، والمعنى أن الله تعالى يعدم كل شيء سواه، ومنهم من قال: معنى كونه هالكاً كونه قابلاً للهلاك في ذاته، فإن كل ما عداه ممكن الوجود لذاته، وكل ما كان ممكن الوجود كان قابلاً للعدم فكان قابلاً للهلاك، فأطلق عليه اسم الهلاك نظراً إلى هذا الوجه. وذكر الرازي أدلة المتكلمين على أن كل شيء سوى الله تعالى يقبل العدم والهلاك لأنه حادث فقير، (66) ثم قال: "...فثبت أن الافتقار لا يحصل إلا حال الحدوث، وثبت أن كل ما سوى الله تعالى محدث، سواء كان متحيزاً أو قائماً بالمتحيز أو لا متحيزاً ولا قائماً بمتحيز... وإذا ثبت حدوث كل ما سواه، وثبت أن كل ما كان محدثاً كان قابلاً للعدم، ثبت بهذا البرهان الباهر أن كل شيء هالك إلا وجهه، بمعنى كونه قابلاً للهلاك والعدم، ثم إن الذين فسرُوا الآية بذلك قالوا هذا أولى، وذلك لأنه سبحانه حكم بكونها هالكة في الحال، وعلى ما قلناه فهي هالكة في الحال، وعلى ما قلموه أنها ستهلك لا إنها هالكة في الحال، فكان قولنا أولى، وأيضاً فالممكن إذا وجد من حيث هو لم يكن مستحقاً لا للوجود ولا للعدم من ذاته، فهذه الاستحقاقية مستحقة له من ذاته، وأما الوجود فوارد عليه من الخارج، فالوجود له كالثوب المستعار له، وهو من حيث هو هو كالإنسان الفقير الذي استعار ثوباً من رجل غني، فإن الفقير لا يخرج بسبب ذلك عن كونه فقيراً، كذا الممكنات عارية عن الوجود من حيث هي هي، وإنما الوجود ثوب حصل لها بالعارية، فصَحَّ أنها أبداً هالكة من حيث هي هي." (67)

ت - قول الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 26-27].

في اللغة: "فَنِيَ الشيءُ فناءً: باد وانتهى وجوده." (68) قال البيضاوي: "ويبقى

(65) البيضاوي، أنوار التنزيل، مرجع سابق، ج2، ص202.

(66) انظر: الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج13، ص23-24.

(67) المرجع السابق، ج13، ص24.

(68) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص704.

وجه ربك: ذاته، ولو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها إلا وجه الله؛ أي الوجه الذي يلي جهته. "(69)

وقد فسر الرازي هذه الآية بقوله: "الفاني هو الذي فني، وكل من عليها سيفني فهو باق بعد ليس بفانٍ، نقول بقوله ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر:30]، وكما يقال للقريب إنه واصل، وجواب آخر: وهو أن وجود الإنسان عَرَضٌ وهو غير باقٍ، وما ليس بباقي فهو فانٍ، فأمر الدنيا بين شيئين حدوث وعدم؛ أما البقاء فلا بقاء له؛ لأن البقاء استمرار. "(70)

ث - الحديث القدسي: عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله قال: "من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته. "(71)

قال الشيخ علي بن وفا في كتاب (الوصايا): "إنه ليس المراد (كنت سمعه الذي يسمع به إلخ) الحدوث في نفس الأمر، وإنما المراد به أن ذلك الكون الشهودي مرتب على ذلك الشرط الذي هو حصول محبة الحق تعالى لعبده، فمن حيث الترتيب الشهودي جاء الحدوث لا من حيث التقدير الوجودي. "(72)

وقد نقل الإمام الشعراني عن الشيخ محيي الدين ابن عربي ما يتعلق بحقيقة أفعال العباد بقوله: "مما يدلك على أن أفعال العبد لله حقيقة، كونه جعل نفسه عين قوى العبد المحبوب في حديث: "كنت سمعه وبصره ويده ورجله"، ومعلوم أن العمل ليس هو بجسم الإنسان مما هو حسٌ وإنما العمل فيه لقواه، فما تصرف في

(69) البضاوي، أنوار التنزيل، مرجع سابق، ج2، ص453.

(70) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج10، ص355.

(71) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج6502، ص1185.

(72) الشعراني، القول المبين، مرجع سابق، ص25.

باطن العبد إلا الرب، وهذا من أسرار المعرفة وقليل من عثر عليه، ولذلك ادّعى المعتزلة أنهم يخلقون أفعال نفوسهم لحجابهم عن شهودهم مقوى قواهم...⁽⁷³⁾

فالأمر يرجع إلى شهود العبد ذلك أو عدم شهوده، قال الشيخ ابن عربي: "اعلم أن الحق تعالى ما أضاف الفعل إلى العبد إلا لكونه تعالى هو الفاعل حقيقة من خلف حجاب جسم العبد، فلم يكن الفعل إلا لله تعالى، غير أن من عباده من أشهده ذلك، ومنهم من لم يشهده ذلك قال تعالى: (فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ) (النحل: 36)..."⁽⁷⁴⁾

والمشاهد لحقيقة الأمر هو الواصل إلى مقام الإحسان. قال ابن عربي: "اعلم أن مقام الإحسان هو العمل على شهود الحق تعالى في حال العبادة، وفي ذلك تنبيه عجيب فإنه بتلك المشاهدة يبصر أن الفاعل هو الله تعالى لا هو، فإن العبد إنما هو محل لظهور العمل لا غير."⁽⁷⁵⁾

فمن نسب الفعل إلى نفسه إنما نسبه إليها لغفلته، ولو كان متيقظاً واصلاً إلى مرتبة الإحسان وهي (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)، لعلم أنه لا وجود حقيقة إلا لذات الله تعالى ولصفاته وأفعاله، والحديث القدسي الشريف الذي فيه قول الله تعالى: "فإذا أحببته كنت سمعه... الحديث"، يدل دلالة واضحة على أن هذا العبد المحبوب المتقرب إلى ربه قد فني عن أفعاله، وصار مشاهداً لفعل الله تعالى فيه. إذن، فالأمر يعود إلى حال العبد إن كان غافلاً أم متيقظاً ليعلم أن الله تعالى هو الفاعل على الحقيقة والتحقيق، وأن ما نسبه الله تعالى إلى العبد من الطاعات إنما هو بمحض فضل الله تعالى وممته. وأمّا العبد فإنه لا حول له ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. لذا، فإن الصوفية يقومون بالطاعات، لكنهم لا ينظرون إلى أعمالهم، بل يرونها محض من إلهية أن وفقهم إلى طاعته؛ ذلك أنهم شاهدوا أن الفاعل على الحقيقة هو الله تعالى.

(73) الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، بيروت: إحياء التراث العربي، ط1، 1997م، ص256.

(74) المرجع السابق، ص255.

(75) المرجع السابق، ص255.

ج - حديث النبي ﷺ: "أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل." (76)

و"الباطل لغة: ضد الحق." (77) قال الراغب: "الباطل: نقيض الحق، وهو ما لا ثبات له عند الفحص عنه، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَطْلُ﴾ [لقمان:30]." (78)

و"الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق." (79) وقد بين الشعراني أن "مراد ابن عربي أن الوجود الحقيقي لله تعالى وحده، وأما غيره من العوالم كلها فهو موجود بإيجاده تعالى لا بنفسه، فإن شاء الحق تعالى أعدمه، وإن شاء أوجده، وعليه يحمل قوله ﷺ: "ألا كل شيء ما خلا الله باطل" وحقيقة الباطل هنا: هو ما ذكرناه من أن العالم قائم بالله تعالى لا بنفسه، فهو كالباطل من هذا الوجه لا من كل وجه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ [ص:27]." (80)

وقد أوضح الإمام الغزالي حظ العبد من اسم الله تعالى (الله) وهو التعلق بالله وحده، فهو الحق وحده وكل ما سواه باطل، واستدل على هذا الفهم بهذا الحديث الشريف قال: "... ينبغي أن يكون حظ العبد من هذا الاسم التَّأَلُّه، وأعني أن يكون مستغرق القلب والهمة بالله تعالى، لا يرى غيره، ولا يلتفت إلى سواه، ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه، وكيف لا يكون كذلك وقد فهم من هذا الاسم أنه الموجود الحقيقي الحق، وكل ما سواه فإن هالك وباطل إلا به، فيرى أولاً نفسه أول هالك وباطل كما رآه رسول الله ﷺ؛ إذ قال: "أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل." (81)

(76) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ح 3841، ص 696.

(77) الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص 46.

(78) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 61.

(79) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج 1، ص 200.

(80) الشعراني، الأجوبة المرضية، مرجع سابق، ص 395.

(81) الغزالي، المقصد الأسنى، مرجع سابق، ص 41.

وفي ذكر الإمام الغزالي لأسباب المحبة أوضح أن المحبوب الأول للإنسان هو وجوده وبقاؤه وكمال وجوده ودوامه وهذا يقتضي غاية المحبة لله تبارك وتعالى؛ لأن من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعاً أنه لا وجود له من ذاته، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده وكمال هو من الله وإلى الله وبالله عز وجل. قال الإمام الغزالي: "...فالعبد من حيث ذاته لا وجود له من ذاته، بل هو محو محض وعدم صرف، لولا فضل الله تعالى عليه بالإيجاد، وهو هالك عقيب وجوده، لولا فضل الله عليه بالإبقاء، وهو ناقص بعد الوجود، لولا فضل الله عليه بالتكميل لخلقته، وبالجملة؛ فليس في الوجود شيء له بنفسه قوام إلا القيوم الحي الذي هو قائم بذاته وكل ما سواه قائم به، فإن أحب العارف ذاته -ووجود ذاته مستفاد من غيره- فبالضرورة يحب المفيد لوجوده والمديم له إن عرفه خالقاً موجوداً ومخترعاً مبقياً وقيوماً بنفسه ومقوماً لغيره، فإن كان لا يحبه فهو لجهله بنفسه وبربه، والمحبة ثمرة المعرفة، فتتعدم بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى بقوتها..."⁽⁸²⁾

وعليه، يؤكد الغزالي أنه إذا كان حب الإنسان لنفسه ضرورياً، فإن حبه لمن به قوامه وكمال ودوامه في أصله وصفاته وظاهره وباطنه وجواهره وأعراضه ضروري كذلك، ومن خلا عن هذا الحب فلأنه اشتغل بنفسه وشهواته، وذهل عن ربه وخالقه.⁽⁸³⁾

وقد استرسل الإمام الغزالي في بيان كون الله تبارك وتعالى هو (الحق) وأن ما سواه باطل، ففي شرحه لاسم الله تعالى (الحق) بين أن الممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً، والواجب بذاته هو الحق مطلقاً، والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه، باطل من وجه، فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل، وهو من جهة غيره مستفيد للوجود، فهو من الوجه الذي يلي مفيد الوجود فهو من ذلك الوجه حق، ومن جهة نفسه باطل. ولذلك ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]. وهو كذلك أزلاً وأبداً ليس في حالٍ دون حال؛ لأن كل شيء سواه أزلاً وأبداً من حيث ذاته لا يستحق الوجود، ومن جهته يستحق، فهو باطل بذاته، حق بغيره. وعند هذا تعرف

(82) الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار الكتب العلمية. ط1، د.ت، ج4، ص318.

(83) المرجع السابق، ج4، ص319.

أن الحق المطلق هو الوجود الحقيقي بذاته الذي منه يأخذ كل حق حقيقته.⁽⁸⁴⁾

ثم أوضح الغزالي حظ العبد من اسم الله (الحق) -وهو معنى وحدة الوجود الصوفية- فقال: "حظ العبد من هذا الاسم أن يرى نفسه باطلاً، ولا يرى غير الله حقاً، والعبد إن كان حقاً فليس حقاً بنفسه بل هو حق بالله، فإنه موجود به لا بذاته، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحق له، فقد أخطأ من قال: أنا الحق، إلا بأحد تأويلين: أحدهما: أن يعني أنه بالحق، وهذا التأويل بعيد لأن اللفظ لا ينبئ عنه، ولأن ذلك لا يخصه، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق.

التأويل الثاني: أن يكون مستغرقاً بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره، وما أخذ كلية الشيء واستغرقه، فقد يقال إنه هو هو كما يقول الشاعر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ويعني به الاستغراق. وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم كان الجاري على لسانهم من أسماء الله تعالى في أكثر الأحوال هو الحق؛ لأنهم يلحظون الذات الحقيقية دون ما هو هالك في نفسه، وأهل الكلام لما كانوا أبعد في مقام الاستدلال بالأفعال كان الجاري على لسانهم في الأكثر اسم الباري الذي هو بمعنى الخالق، وأكثر الخلق يرون كل شيء سواه فيستشهدون عليه بما يرونه، وهم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]. والصدّيقون لا يرون شيئاً سواه فيستشهدون به عليه، وهم المخاطبون بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53].⁽⁸⁵⁾

هذه بعض الأدلة النقلية على وحدة الوجود المستمدة من الكتاب والسنة، وهناك أدلة نقلية أخرى كثيرة ذكرها العلماء في كتبهم.

(84) الغزالي، المقصد الأسنى، مرجع سابق، ص 155-156.

(85) المرجع السابق، ص 155-157.

ثالثاً: متعلقات وحدة الوجود عند الصوفية

1 - الفناء ووحدة الوجود

كلما زادت محبة العبد لربه حصل له الفناء عن سواه، فقد قال رسول الله ﷺ: "حبك الشيء يعمي ويصم؛"⁽⁸⁶⁾ أي "يعميك عما سواه، وكذلك يصمك عما سواه، فلا تكاد ترى وتبصر إلا هو."⁽⁸⁷⁾ فإن من تعريفات المحبة: "أن تمحو من القلب ما سوى المحبوب، وقيل: نار في القلب تحرق ما سوى المحبوب، وقيل: أن تهب كليتك لمحبوبك فلا يبقى لك منك شيء."⁽⁸⁸⁾ وقال الإمام الجنيد: "سمعت السري يقول: لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا."⁽⁸⁹⁾

إن الفناء عن النفس أمر غير مبتدع من الصوفية، بل أساسه وأصله ومركزه الكتاب والسنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ تَعَزَّاهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91] وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: 6]، وقول النبي ﷺ: "ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما... الحديث"، فهذا فناء عن النفس وتقديم الله ورسوله ﷺ على النفس، ثم إن

(86) الحديث أخرجه عن أبي الدرداء -رضي الله عنه- في:

- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. سنن أبي داود، تحقيق وتخريج: خليل شيخا، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2001م، كتاب الأدب، باب في الهوى، ج2، ح5130، ص432.

- ابن حنبل، الإمام أحمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، ج36، ح21694، ص24، ج45، ح27548، ص533.

(87) ابن أبي جمرة، عبد الله الأندلسي. بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها؛ شرح مختصر صحيح البخاري، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1997م، ج2، ص1512-1513.

(88) ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري. مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، بيروت: دار صادر، ودار بيروت، 1959م، ص21. انظر أيضاً:

- القشيري، عبد الكريم بن هوازن. الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، دت، ج2، ص487، 490.

(89) القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج2، ص490.

الحديث القدسي الصحيح وفيه: "...فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها... " إن ذلك كله فناء لصفات العبد؛ إذ إنه يصير لا يسمع بسمعه هو، بل بالله، وكذا بصره ويده ورجله، فتضمحل نفسه ويفنى عنها، ولا يشهد إلا ما لله وما منه -عز وجل- وقد قال تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (الرحمن: 26-27)، والصوفية فهموا من هذه الآية الكريمة فناء الخلق في الماضي والحاضر والمستقبل، ففنوا عن أنفسهم، ولم يشهدوا إلا الله تعالى، فإنهم ينظرون بنور الله تعالى، فلا يرون شيئاً سوى تجلياته عز وجل.

وقد فسر فخر الدين الرازي قول الله تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) فقال: "الفاني هو الذي فني، وكل من عليها سيفنى فهو باقٍ بعد ليس بفان، نقول كقوله ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر: 30]، وكما يقال للقريب إنه واصل، وجواب آخر: وهو أن وجود الإنسان عرض وهو غير باق، وما ليس بباق فهو فان، فأمر الدنيا بين شيئين حدوث وعدم؛ أما البقاء فلا بقاء له؛ لأن البقاء استمرار." (90)

ومن هنا نفهم قول الحلاج: "ما في الجبة إلا الله" من حيث إن ذات الحلاج ما هي إلا فعل من أفعال الله تعالى وصنع من مصنوعاته، ولا يقصد بذلك حلول الذات؛ إذ لا يقول أحد من الصوفية المتلزمين بالشرع بالحلول والاتحاد البتة، يعرف ذلك مَنْ تأمل كلامهم وراجع كتبهم وليس كتب خصومهم. وقد روي عن الحلاج أنه فسر مراده من قوله: "ما في الجبة إلا الله"؛ إذ قال للمعترضين عليه: "يا سادتي العلماء، أما قولني لكم الأول في قضية الجبة في قولي إن فيها الله، هي أنا من مصنوعاته...." (91)

وقد أشار الجرجاني إلى أن الفناء على قسمين: فناء يحصل بكثرة الرياضة، وذلك بالتخلي عن الصفات المذمومة والتحلي بالصفات المحمودة، وفناء يحصل

(90) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج10، ص355.

(91) عبد الفتاح، سعيد (محقق). قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 2000م، ص99.

بوحدة الشهود، قال الجرجاني: " (الفناء بالفتح): سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة، والفناء فناء: أن أحدهما ما ذكر وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق...." (92) والفناء الثاني هو المشار إليه فيما قاله الحلاج.

وذكر ابن تيمية أنواعاً للفناء، ويبين أن النوع الثاني هو فناء القلب عن شهود ما سوى الرب وقال: "وفي هذا الفناء قد يقول: أنا الحق، أو سبحانه، أو ما في الجبة إلا الله، إذا فني بمشهوده عن شهوده، وبموجوده عن وجوده، وبمذكوره عن ذكره، ومعروفه عن عرفانه... وفي الجملة فهذا الفناء صحيح...." (93)

والفناء عند الصوفية يشمل "الفناء عن الأفعال وعن الصفات وعن الوجود." (94) فالفناء عن الأفعال يكون بالتوكل على الله تعالى حق التوكل ونسبة الأفعال إلى خالقها عز وجل، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: 96]. أمّا الفناء عن الصفات فهو فناء عن صفات المحب وانشغال بذكر صفات المحبوب هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو فناء عن الصفات المذمومة للتخلي بالصفات الحميدة، وكذلك فإنه بعد تقرب العبد إلى ربه بالفرائض والنوافل تتبدل صفاته ويتحقق فيه قول الله تعالى في الحديث القدسي الشريف: "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يمشي بها ورجله التي يبطش بها ولئن سألتني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه... الحديث".

وأما الفناء عن الوجود فيكون باعتقاد وحدة الوجود وباستشعار وحدة الشهود، والمحب يدرك وحدة الشهود وهي ذات علاقة بوحدة الوجود، إلا أن وحدة الشهود ترجع إلى حال العبد في شهوده إذا وصل إلى مرتبة الإحسان أن يعبد الله كأنه يراه فإنه عندها لا يشهد إلا الله تعالى، وشهوده لغيره هو شهود

(92) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. التعريفات، حققه وقدم له ووضع فهارسه: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط4، 1998م، ص217.

(93) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية. قاعدة في الفناء والبقاء، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2003م، ص12-13.

(94) ابن عربي، محيي الدين. تفسير ابن عربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م، ج1، ص314.

لتجليات الله تعالى في خلقه، وبالنظر إلى العالم أجمع، كأفعال الله تعالى، وليس بالنظر إلى ذات العالم على الاستقلال.

أمّا وحدة الوجود فهي اعتقاد وليست حالاً وحسب، وهي ترجع إلى حقيقة الأمر وليس إلى حال العبد في شهوده فقط، بل إن كل الصوفية، بل وكل موحد لا بدّ أن يعتقد بوحدة الوجود على المعنى الإسلامي لا الهندوسي؛ إذ إنّ المراد به في الإسلام أن لا وجود حقيقياً قائماً بذاته غير محتاج إلى غيره في وجوده إلا وجود واحد هو وجود الحق تبارك وتعالى، أما وجود غيره فهو وجود بالغير لا بالذات، ولولا أن أوجده الله تعالى لما وجد، وهذا الوجود التابع هو المتعدد، أما الوجود الحق فهو واحد لا تعدد فيه.

وقد نقل الشعراني عبارة "ما في الجبة إلا الله" ⁽⁹⁵⁾ وفسرها بوحدة الوجود؛ إذ قال في معنى وحدة الوجود: "معناه قولهم: (ما في الوجود إلا الله)، كما لو قلت: ما في المرأة إلا من تجلّى لها لصدقت، مع علمك أنه ما في المرأة شيء أصلاً، ولا في الناظر في المرأة مع إدراك النوع والتأثر في عين الصورة مع المرأة، وكون الناظر على ما هو عليه لم يتأثر، وهذا كله من باب: ألا كل شيء ما خلا الله باطل ⁽⁹⁶⁾؛ لأن الباطل هو الذي لا وجود له، فافهم." ⁽⁹⁷⁾

فالباطل لا وجود له بذاته ومن ذاته، بل وجوده بالغير لا بالذات، والله تعالى أعلم.

وأوضح الشيخ أبو مدين الغوث معنى وحدة الوجود ووحدة الشهود عند الصوفية في أبيات موجزة؛ إذ قال:

(95) نسب الإمام الشعراني هذا القول للشبلي، والمشهور نسبته إلى الحلاج فلعل كليهما قاله، والله أعلم. انظر:

- الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد. رسالة الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من شطح، دراسة وتحقيق: قاسم عباس، الأردن: دار أزمّة، ط 1، 2003م.

(96) هذا اقتباس عما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ أنه قال: أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: "ألا كل شيء ما خلا الله باطل". انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية، ح 3841، ص 696.

(97) الشعراني، رسالة الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح، مرجع سابق، ص 25.

إن كنت مرتاداً بلوغ كمال
عَدَم على التفصيل والإجمال
لولاه في محو وفي اضمحلال
فوجوده لولاه عين محال
شيئاً سوى المتكبر المتعال
في الحال والماضي والاستقبال
شيئاً سوى فعلٍ من الأفعال⁽⁹⁸⁾

"الله قل وذِرِ الوجود وما حوى
فالكل دون الله إنْ حققته
واعلم بأنك والعوالم كلها
من لا وجود لذاته من ذاته
فالعارفون فنوا ولما يشهدوا
ورأوا سواه على الحقيقة هالكاً
فالمح بعقلك أو بطرفك هل ترى
وقال:

هل في الوجود الحي إلا الله
هل كان يوجد غيره لولاه⁽⁹⁹⁾

"الله ربي لا أريد سواه
ذاتُ الإله بها قِوامُ ذواتنا

وقال الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 26-27].

ففي المحبة يكون الفناء وإيثار المحبوب حتى على نفس المحب، وإذا كان هذا حاصلًا في حب المخلوق للمخلوق كحب امرأة العزيز لسيدنا يوسف عليه السلام- فقد فنت حتى عن نفسها في حبها لسيدنا يوسف عليه السلام- فإن فناء المخلوق في محبته لخالقه من باب أولى. قال الإمام القشيري: "وقيل: المحبة: الإيثار، كامرأة العزيز لما تناهت في أمرها قالت: ﴿قَالَتْ أَمْرَأْتُ الْعَزِيزُ أَكُنْ حَصَصَ الْحَقُّ أَنَا رُودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ، وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: 51] وفي الابتداء قالت: ﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: 25] فوركت⁽¹⁰⁰⁾ الذنب في الابتداء

(98) محمود، عبد الحليم. شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث: حياته ومعراجه إلى الله، القاهرة: دار المعارف، ط2، دت، ص 122-123.

(99) المرجع السابق، ص 123.

(100) "وَرَكَّهُ تَوْرِيكًا: أوجبه، والذنب عليه: حَمَلُهُ. انظر:

- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1371هـ/1952م، ج3، ص333.

عليه، وفي الانتهاء نادت على نفسها بالخيانة.⁽¹⁰¹⁾

فالمحبة إيثار،⁽¹⁰²⁾ والإيثار فناء وتقديم المؤثر له على نفس المؤثر، وقد امتدح الله تعالى الذين يؤثرون على أنفسهم؛ إذ قال: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شَحْنَنَفسِهِ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]⁽¹⁰³⁾

وحالة الذهول والدهش والغيبة والفناء عن الذات تحصل لكل عبد منا عند التعرض لموقف عظيم، كمن يقف بين يدي ملك مهيب فإنه يغيب عن إدراك من حوله، حتى لو رأى منهم أقرب وأحب الناس إليه، لاستيلاء هيبة الملك عليه، فيفنى عما سواه، هذا في حضرة ملك من ملوك الأرض وكلهم عباد مخلوقون، فكيف بمن كان في حضرة ملك الملوك تبارك وتعالى؟ قال الرازي متمماً كلامه سالف الذكر: "ولأن من دخل على ملك مهيب فربما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر إليهم ولا يعرفهم؛ لأجل أن استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم، فإذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازى فأن يجوز في حق خالق العالم أولى."⁽¹⁰⁴⁾ وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفناء الصوفي يتبعه بقاء، ولكنه بقاء بالله تعالى لا بنفس العبد، قال الشيخ المرسى أبو العباس: "...فإذا أفناك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء، ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه، ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله بقاؤه."⁽¹⁰⁵⁾

(101) القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج2، ص493.

(102) "استحبه عليه؛ أي: أثره عليه واختاره". انظر:

- الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص119. وقال الراغب الأصفهاني: "وقوله عز وجل: (إِنِ اسْتَجَبُواْ لِّلْكَفْرِ عَلَى الْإِيمَانِ) (التوبة: 23)؛ أي إن أثروه عليه. انظر:
- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص119.

(103) الخصاصة: "الفقر". انظر:

- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج2، ص312. والشح: "بخل مع حرص". انظر:
- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص287.

(104) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، مج1، ج1، ص253.

(105) السكندري، تاج الدين بن عطاء الله. لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه الشاذلي أبي الحسن، مصر: عالم الفكر، ط2، 1993م، ص33.

فالفناء عند الصوفية غير مقصود لذاته بل لنيل البقاء بالله تعالى، وذلك بالانشغال به -عز وجل- عن كل ما سواه، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169]، فمن أفنى نفسه لله تعالى أبقاه الله تعالى به وأحياه بعد موته الحياة الحقيقية.

والفناء عند الصوفية غير مقصود لذاته كالزفاناء، بل يقصد به البقاء بالله بعد الفناء عن النفس ليتحقق بـ "كنت سمعه..." وتتبدل صفات العبد بصفات المحبوب.⁽¹⁰⁶⁾ ويتبين مما سبق ارتباط الفناء الصوفي الإسلامي بوحدة الوجود ووحدة الشهود.

2 - الحب الإلهي ووحدة الوجود

بين الإمام الغزالي أن صفة المحبة الإلهية مغايرة لمحبة المخلوق، فالله -سبحانه- غني عن العالمين، قال: "والمحبة في وضع اللسان عبارة عن ميل النفس إلى موافق ملائمتهم، وهذا إنما يتصور في نفس ناقصة فاتها ما يوافقها، فتستفيد بنيله كملاً فتلتذ بنيله، وهذا محال على الله تعالى، فإن كل كمال وجمال وبهاء وجلال ممكن في حق الإلهية فهو حاضر، وحاصل وواجب الحصول أبداً وأزلاً، ولا يتصور تجرده ولا زواله، فلا يكون له إلى غيره نظر من حيث إنه غيره بل نظره إلى ذاته وأفعاله فقط، وليس في الوجود إلا ذاته وأفعاله."⁽¹⁰⁷⁾

وهذا تصريح بـ (وحدة الوجود) عند القوم، وقد قال السيد مرتضى الزبيدي في شرحه للإحياء: "وهذا أيضاً صريح في القول بوحدة الوجود، وقد صرح بذلك الشيخ محيي الدين في مواضع من الفتوحات."⁽¹⁰⁸⁾

فلا وجود إلا لله تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً، وكل الموجودات في العالم

(106) نيكلسون ر.أ. الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدين شريعة، مصر: الشركة الدولية للطباعة، ط2، 2002م، ص138.

(107) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج4، ص346.

(108) الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، بيروت: دار الفكر، دت، ج9، ص612. وبهامشه كتاب "الإملاء عن إشكالات الإحياء".

ما هي إلا أفعال لله تعالى، فالوجود واحد من حيث ذات الله تعالى ومن حيث رجوع الموجودات جميعها إلى الله عز وجل، والله تعالى أعلم.

وقد نقل الإمام الغزالي عن الشيخ أبي سعيد الميهني مثل هذا الفهم في شرحه لمعنى قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، قال: "ولذلك قال الشيخ أبو سعيد الميهني⁽¹⁰⁹⁾ رحمه الله لما قرئ عليه قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ فقال: بحق يحبهم فإنه ليس يحب إلا نفسه، على معنى أنه الكل، وأن ليس في الوجود غيره." ⁽¹¹⁰⁾

فحب الله تعالى حقيقة هو لنفسه ولأفعاله، قال الإمام الغزالي: "فمن لا يحب إلا نفسه وأفعال نفسه وتصانيف نفسه فلا يجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث هي متعلقة بذاته، فهو إذن لا يحب إلا نفسه،" ⁽¹¹¹⁾ قال الزبيدي معقباً: "هذا من حيث الحقيقة." ⁽¹¹²⁾

والملاحظ أنه منذ نهاية القرن الخامس للهجرة بدأ منهج الصوفية في تناول الحديث عن صفة المحبة الإلهية بغير منهج غير الصوفية من متكلمين وغيرهم؛ إذ صار في هذه الفترة الحديث بصريح العبارة عن (وحدة الوجود)، فمحبة الله تعالى للعبد هي محبة للعبد من حيث هو فعل من أفعال الله تعالى، ومن حيث تشبه العبد بصفات الله تعالى وتخلقه بأخلاقه -بما يناسب المخلوق- وليست هي محبة لذات العبد استقلالاً؛ إذ إن العالم كله عدم والوجود الحق الحقيقي القائم بذاته غير المحتاج إلى غيره هو وجود واحد، وهو وجود الله عز وجل، أما وجود غيره فهو وجود بالغير لا بالذات، وهذا الوجود هو المتعدد، ولولا

(109) هو "الفضيل بن أحمد بن محمد الميهني بكسر الميم وسكون التحتية نسبة إلى ميهنة، وهي قرية بخابران، إحدى قرى خراسان، يعرف بابن أبي الحسن صاحب كرامات. سمع الحديث من زاهر السرخسي وغيره، وتوفي سنة 440هـ". انظر:

- الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، مرجع سابق، ج 9، ص 612.

(110) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 4، ص 346.

(111) المرجع السابق، ج 4، ص 346.

(112) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، مرجع سابق، ج 9، ص 612.

إيجاد الله تعالى له لما وجد، فالوجود الحق الذاتي واحد لا تعدد فيه وهو وجود الباري عز وجل، وحب الله تعالى هو حب لذاته وصفاته وأفعاله من حيث هي أفعاله وليس من حيث ذواتها.

ومن هنا نفهم قول المتكلمين بأن الله تعالى خالق ومريد لجميع الكائنات، ولجميع أفعال العباد خيرها وشرها -على مذهب أهل السنة والجماعة- ونفهم ما ذهب إليه بعضهم من أن الله تعالى محب لكل ما يخلق باعتبار أن محبته هي عين إرادته⁽¹¹³⁾، والمعنى أن الله تعالى محب لخلقه من حيث إنهم أفعال له سبحانه، وليس من حيث ذوات الخلق. أمّا من حيث ذواتهم، فإن بعض مخلوقاته لها محبة مخصوصة تُبلّغ بها المراتب العلية، وتُنال بها الدرجات الرفيعة، والله تعالى أعلم.

3 - نفي الحلول والاتحاد

يقول الشيخ محيي الدين ابن عربي في مقدمة كتابه: "الفتوحات المكية"، موضعاً عقيدته، ومشهداً الله تعالى وملائكته ومن حضره من المؤمنين وسمعه أنه "يشهد قولاً وعقداً أن الله تعالى إله واحد، لا ثاني له في ألوهيته، منزّه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له، ملك لا وزير له، صانع لا مدبر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده، فالعالم كله موجود به، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه، لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه، بل وجود مطلق غير مقيد قائم بنفسه... تعالى عن أن تحله الحوادث أو يحلها..."⁽¹¹⁴⁾ وقال: "ولا يجوز لعارف ولو بلغ أقصى درجات

(113) انظر بيان رأي أهل السنة والجماعة في أن الله تعالى يريد جميع الكائنات خيرها وشرها في:

- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر التميمي. أصول الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1981م، ص104-105. طبعة مصورة عن الطبعة الأولى مطبعة الدولة - إستانبول 1928م.

- الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1993م، ص157-168.

(114) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج1، ص75.

القُرب أن يقول (أنا الله)، بل حاشا العارف من هذا القول حاشاه، وإنما يقول: أنا العبد الذليل في المسير والمقيل." (115)

وفي شرحه لاسم الله تعالى (البديع) قال: "وهذا يدل قطعاً على أن العالم ما هو عين الحق تعالى ولا حل فيه الحق تعالى؛ إذ لو كان عين الحق تعالى أو حلّ فيه ما كان تعالى بديعاً." (116) وينفي ابن عربي الحلول والاتحاد، فيقول: "من قال بالحلول فهو معلول؛ فإن القول بالحلول مَرَضٌ لا يزول، ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت عينك وعينه، ألا ترى إلى قوله تعالى: كنت سمعه الذي يسمع به على آخر النسق، فإنه قد أثبتك بإعادة الضمير إليك ليدل عليك، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أنه ما قال بالحلول إلا أهل الجهل والفضول، فإن القائل به أثبت حاله ومحلّه وعين حرامه وحلاله" وأطال ابن عربي في ذلك ثم قال: فعلم أن من فصل فَنِعَمَ ما فعل، ومن وصل فقد شهد على نفسه بأنه فصل حتى وصل، والشيء الواحد لا يصل نفسه، وما ثمّ إلا ذاته ومصنوعاته." (117)

وقد بيّن الهجويري أن طائفة الحلولية التي تنسب نفسها زوراً إلى التصوف هي من الطوائف الضالة المطرودة التي ينكرها الصوفية، وبيّن الهجويري أن حياتنا في الجملة بالله وبقائنا به وإحياءنا فعل للحق، ونحن أحياء بخلقه لا بذاته وصفاته، وقول الحلولية كله باطل وضال، وأن الصوفية ينفرون من هذه الطائفة؛ لأن إثبات الولاية وحقيقة محبة الله لا تصح إلا بمعرفته، وحين لا يعرف شخص القديم من المحدث فإنه يكون جاهلاً فيما يقوله، ولا يأخذ العقلاء بقول جاهل. (118) وقال نيكلسون: "...والحلوليون، وهم الذين يقولون بالتجسيد، يستوي الصوفية - على وجه العموم - وأهل السنة في نبذهم أشد النبذ والتشنيع عليهم." (119)

(115) الشعراني، القول المبين، مرجع سابق، ص 24 نقلاً عن الفتوحات.

(116) المرجع السابق، ص 27 نقلاً عن الفتوحات.

(117) الشعراني، القول المبين، مرجع سابق، ص 25-26.

(118) الهجويري، كشف المحجوب، مرجع سابق، ج 2، ص 501، 508.

(119) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 140.

أما الشطحات الموهمة للحلول عند بعضهم⁽¹²⁰⁾ فلعل أشهر ما يدل على تفوه العبد بشطحات عند شدة ذهوله وفرحه، وعذره في ذلك ما روي في صحيح الإمام مسلم عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: "الله أفرح بتوبة عبده حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته، فبينما هو كذلك إذا هو بها، قائمة عنده، فأخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح". فإذا كان العبد يشطح بكلامه لشدة فرحه بما فيه نجاة بدنه فكيف بمن كانت فرحته بواردٍ وردَّ عليه من ربه أو فتح أو نور أو بشرى لمعاده؟ إن شطحه يكون من باب أولى، وهو معذور، فما دام المذهول القائل: "اللهم أنت عبدي وأنا ربك" عذره الله ورسوله ﷺ، فالشطحات الأخرى يعذر أصحابها من باب أولى، وقد أوضح النبي ﷺ سبب شطح المذهول أنه أخطأ من شدة الفرح، ولم يحكم عليه بالكفر! مع أنها عبارة واضحة الكفر، لكن من رحمة الله تعالى بنا أنه يحاسبنا على مقاصدنا لا على ظواهر أقوالنا لعلمه بعجزنا وضعفنا، ومن رحمته كذلك أن جعل الأعمال بالنيات، فالحمد لله رب العالمين.

لذا، فالواجب على المسلمين أن يعذروا من لم تسعفه العبارات، ولا يعني هذا أن يتجرأ الناس فيطلقون الكلام بما في ظاهره مخالفات شرعية، فإن الكلام هنا عمن وصل إلى درجة الذهول وغياب العقل فحكمه كحكم المجنون الذي رفع القلم عنه، فإذا ما رجع إليه عقله ووعيه فلا يصح منه النطق بالشطحات، التي عذر عليها في حال سكره وذهوله، والأصل في الأمة العدالة، وإحسان الظن بالمسلمين واجب.

وقد قال ابن خلدون في بيانه لعلم التصوف: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله

(120) انظر تسويغ الإمام الغزالي لسطحة القائل: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" في: - الغزالي، المقصد الأسنى، مرجع سابق، ص 190-193.

واقْتداؤه حُمِلَ على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد وأمثاله، ومن لم يُعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور، وهو مالكٌ لحاله، والله أعلم.⁽¹²¹⁾

ومع أن القول الأكثر تحقيقاً في قصة الحلاج هو أن مقتله كان سياسياً بحثاً لا دينياً،⁽¹²²⁾ إلا أن كلام ابن خلدون مهم جداً في ضرورة النظر إلى حال من صدر عنه كلام موهم، ومعلوم فضل ابن عربي وشهادة العلماء له، فلذا يجب أن يُفهم كلامه بحسب موافقة الكتاب والسنة؛ لأنه لم يخرج عنهما قط، مع ضرورة التنبيه إلى أن كلام ابن عربي لم يكن شطحات بل هو اعتقادات بألفاظ واضحة أحياناً وموهمة أحياناً أخرى، ولكن من عرف ابن عربي وقرأ له، فسيفهم مراده بما يوافق الشرع الشريف.

4 - نظرية الجوهر الفرد الكلامية وعلاقتها بوحدة الوجود

إن المتأمل في كلام أهل السنة والجماعة في إثبات الجواهر والأعراض وحدوثها وافتقارها إلى محدث يوجدها ويحفظ عليها وجودها، يجد أن كلامهم المطول عن العالم وعلاقته بالخالق كله جاء مختصراً في (وحدة الوجود) عند الصوفية، فقد قال التهانوي: "ذهب الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض (وهو المعنى القائم بالجواهر) لا يبقى زمانين، ويعبر عن هذا بتجدد الأمثال كما في شرح المثنوي، فالأعراض جملتها غير باقية عندهم، بل هي على التقضي والتجديد، فينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله، وتخصيص كل من الأحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه، إنما هو للقادر المختار، وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث،

(121) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار صادر، ط1، 2000م، ص365.

(122) محمود، عبد الحليم. قضية التصوف مع المنقذ من الضلال للغزالي، مرجع سابق، ص162.

فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع، بحيث لو جاز عليه عدم -تعالى عن ذلك- لما ضرر عدمه في وجوده، فدفَعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً، كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلاً، لأن الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها، امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده، واللازم وهو امتناع الزوال باطل بالإجماع وشهادة الحس، فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً أيضاً.⁽¹²³⁾

وفي الواقع فإن نظرية أو مذهب الجوهر الفرد الإسلامية تؤكد صحة ما ذهب إليه الصوفية في أن الوجود كله لله وبالله تعالى، ذلك أن ملخص مذهب الجوهر الفرد أن العالم -وهو ما سوى الله تعالى- مؤلف من أجزاء فردية؛ أي منفصلة لا تقبل القسمة على نفسها لدقتها، وباجتماعها تتكون الأجسام (الكم) ويكون الكون، وبافتراقها يكون الفساد، وأن بين هذه الذرات خلاء يسمح بالحركة الضرورية لاجتماع الجواهر الفردة وافتراقها، وهذه الجواهر لا تنفك عن حمل نوع واحد من كل جنس من أجناس الأعراض المتضادة، وهذه الأعراض حادثة بدليل تعاقبها على الجواهر، ومن خواص الأعراض أنها إذا حلت في الأجسام فهي لا تقوم في جملة الجواهر التي يتألف منها الجسم، بل هي تقوم في كل جوهر فرد من تلك الجواهر، ومن خواص الأعراض أيضاً أنها لا تقوم بذاتها وهي لا تبقى زمانين أو آنين، و(الآن) هو أصغر جزء من الزمن لا يقبل القسمة هو الآخر على نفسه، بل الله يخلق الجوهر ويخلق فيه عرضاً ما، فيفنى هذا العرض لحينه، فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه في الجوهر فيفنى هذا بدوره، وهكذا طالما يريد الله بقاء ذلك العرض، فإن أراد الله أن يخلق نوعاً آخر من الأعراض في ذلك الجوهر خلق، وإن كفّ عن الخلق عدم ذلك الجوهر، ويرى بعضهم أن فناء العرض يكون بعرض آخر، هو عرض الفناء، فيخلقه الله في الجوهر، وبه يزول العرض الثاني وقت خلقه. ولما كانت الأعراض لا تقوم إلا في الأجسام، والأجسام لا تخلو ولا تنفك من الأعراض، صارت الأجسام مخلوقة لله تعالى أيضاً؛ لأن القاعدة المشهورة عند

(123) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج 1، ص 252-253.

الكلاميين تقتضي أن من لا يخلو من الحوادث فهو حادث أيضاً، وهكذا فإن الله تعالى يخلق الأعراض والأجسام في كل وقت خلقاً متجدداً مستمراً؛ ولهذا عرف المذهب أيضاً: بنظرية الخلق المستمر: (Continuous Re-Creation).⁽¹²⁴⁾

فالخلق مستمر، إذن، فلولا إمداد الله تعالى الخلق بالوجود لهلكوا، لأن الوجود عارض لهم وليس ذاتياً، فإن الله تعالى وحده هو (واجب الوجود)؛ أي "هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً."⁽¹²⁵⁾ في حين أن العالم كله وُجد عن عدم، فهو ممكن الوجود لذاته، والممكن بالذات هو: "ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، كالعالم."⁽¹²⁶⁾

وفي تفسير الإمام الرازي لقوله تعالى: (إياك نعبد) من سورة الفاتحة أوضح شرف العبودية بالنقل والعقل، وكان دليله العقلي قوله: "وأما المعقول فظاهر، وذلك لأن العبد محدث ممكن الوجود لذاته، فلولا تأثير قدرة الحق فيه ل بقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء، ولم يحصل هذا الوجود فضلاً عن كمالات الوجود، فلما تعلقت قدرة الحق به، وفاضت عليه آثار جوده وإيجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود، ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق بإيجاد الحق إلا العبودية، فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فإنما

(124) عبد الحميد، عرفان. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، عمّان: دار البشير، ط2، 1997م، ص155-157. نقلاً عن (دلالة الحائرين) لموسى بن ميمون. انظر معنى الجوهر الفرد في:

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج1، ص275-279. وانظر تفاصيل حول الموجودات وأقسام المحدثات والكلام في الأعراض وإثباتها وإثبات حدث العالم في:

- الباقلائي، محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005م، ص16-19. ومعه ثلاثة كتب لغيره. وانظر القول في حدث العالم في:

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك. الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1996م، ص39-42.

(125) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص322.

(126) المرجع السابق، ص296.

حصلت بسبب العبودية، فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات، وعنوان السعادات، ومطلع الدرجات، وينبوع الكرامات، فلهذا السبب قال العبد: (إياك نعبد وإياك نستعين).⁽¹²⁷⁾

إن العالم موجود بالله؛ أي بإيجاد الله له لا بنفسه، فولا أن أوجد الله العالم لما وجد. لذا، فإن الوجود كله لله وبالله، فلا خلاف بين الصوفية والمتكلمين في ذلك، ولكن اختلفت عباراتهم وأساليبهم والمقصود واحد؛ وهو إثبات الوجود الحقيقي لله تعالى، وأن العالم كله في حاجة مستمرة لله تعالى، وغاية الصوفي التحقق بافتقار العبد التام لله تعالى، بحاجته إليه في كل نفس وكل لحظة وكل زمن وكل آن؛ إذ لا وجود للعبد من ذاته، بل وجوده بالله عز وجل.

رابعاً: دلالات وحدة الوجود عند الصوفية

إن وحدة الوجود في المفهوم الإسلامي الذي شرحه أهل التصوف لا يخرج عما اتفق عليه علماء المسلمين على اختلاف تخصصاتهم من أن الوجود كله لله تعالى وبالله، وإن استخدام مصطلح (وحدة الوجود) ظهر عند متأخري الصوفية - وإن كان معناه موجوداً عند غيرهم من السابقين واللاحقين إلى يوم الدين؛ لأن مصدره القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة - فلا مشاحة في الاصطلاح ما دام المعنى صحيحاً، ولنا أن نساءل بعد ذلك فنقول: ما دلالات وحدة الوجود عند الصوفية؟ ولماذا كثر كلامهم فيها، سواء في مضمونها دون استخدام المصطلح نفسه عند المتقدمين، أو باستخدام المصطلح بالمضمون المتفق عليه عند المتأخرين؟ وما غاية الصوفي من توضيحه لعقيدة وحدة الوجود؟

للإجابة عن ذلك، لا بدّ من النظر في حقيقة التصوف وغرضه وغايته. فالتصوف "علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليلها بأنواع الفضائل... فأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة."⁽¹²⁸⁾ ومنطلق الصوفية قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 282]؛ إذ يتعلم الصوفي كيف يتقي الله، ثم يعمل بالتقوى، فيعلمه الله تعالى علماً لَدُنِّيَّ،

(127) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ج 1، ص 255.

(128) ابن عجيبة، الحسيني. معراج التشوف إلى حقائق التصوف، بيروت: عالم الكتب، 2008م، ص 15.

قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65] فينطق الصوفي بفتوح ومواهب لم يطلع عليها من قبل، وقد قال رسول الله ﷺ: "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعمل"، فالعمل يورث علماً لا يحصل بنظم الأدلة وترتيب الكلام، بل بنور يقذفه الله تعالى في الصدر، قال الغزالي: "وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة، ولما سئل رسول الله ﷺ عن (الشرح) ومعناه في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: 125]، قال: "هو نور يقذفه الله تعالى في القلب"، فقيل: وما علامته؟ قال: التجافي عن دار الغرور، والإجابة إلى دار الخلود." (129)

إن أهل التصوف لا يتغنون من وراء علومهم ومعارفهم الكلام وزيادة النظر، بل هم كما قال الغزالي: أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل. (130) فالغرض من تعلم علمهم هو تطبيقه في حياتهم، لذا نرى الغزالي يقول عن علم الكلام إنه علم وافٍ بمقصوده غير وافٍ بمقصودي؛ (131) إذ إن علم الكلام يثبت العقائد الدينية بالنقل والعقل، ومقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، لكنه ليس كافياً بل لا بد من علم يهذب النفس ويطبق هذا العلم عملاً وسلوكاً ومنهج حياة.

لقد تكلم الصوفية كثيراً في وحدة الوجود، لكن غايتهم واحدة، إنهم يريدون الوصول إلى القول ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (132) لا شريك له، وبذلك أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: 162-163].

إنهم يفهمون القيومية، وأن كل ما سوى الله قائم بالله لا بذاته، إنهم يريدون التأكيد على أن لا فاعل إلا الله ولا معبود إلا الله، إنهم يقولون (طريقتنا محبة لا عمل) فهم لا ينظرون إلى أعمالهم من حيث هي صادرة منهم، بل يعدونها منناً إلهية أن وفقهم الله تعالى إلى تلك الأعمال، مدركين معنى قول النبي ﷺ: "لن ينجي أحداً منكم عمله، قالوا ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني

(129) الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، ومعه قضية التصوف لعبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط4، د.ت، ص333.

(130) المرجع السابق، ص374، 372.

(131) المرجع السابق، ص336.

الله برحمته." (132) فبرحمة الله يوفق العبد إلى الطاعة، وبرحمته يقبل الله الطاعة، وبرحمته يجازي الله عليها ويشيب فاعلها. فلا نعجب، إذن، من قول ابن الفارض:

إن قلت: خذ الروح، يقل لي: عجباً الروح لنا، فهات من عندك شيء!

ما دام الوجود واحداً هو الله وبالله، فمهما قدّم العبد من طاعات، حتى لو قدّم أعلى ما عنده وهو روحه فإنه -وفق اعتقاد وحدة الوجود- لم يقدم شيئاً، فالروح من الله وإليه، إنا لله ومن الله وبالله وإنا إليه راجعون، وهذا يدعو العبد إلى مزيد من بذل المجهود للتقرب من الرب المعبود. إن المتأمل في مؤلفات الصوفية يظهر له بكل وضوح اهتمامهم بالسلوك والعمل ظاهراً وباطناً للوصول إلى مرتبة الإحسان من الدين "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك".

لقد آن الأوان أن نقرأ في كتب الصوفية على مرادهم لا على مرادنا؛ إذ لا يصح أن نقف في قراءتنا للتصوف على بعض العبارات نناقشها ونردها ما دامت مضامينها ومعانيها صحيحة، علينا أن نسبر غور عباراتهم لنفهم عنهم ما أرادوه، لقد أرادوا أن يعتقد العبد اعتقاداً جازماً أن الله يراه، فيظل العبد منتبهاً متيقظاً لا ينظر إلا بنور الله، ولا يسمع إلا به، ولا يبطن ولا يمشي ولا يسكن ولا يتحرك إلا بالله والله؛ إذ إن كل القوى هي بالله ومنه وحده.

وقد اهتم الصوفية كثيراً بالحب الإلهي وتوجيه العبد إلى التحقق بمحبة الله تعالى بأن تمحو من القلب ما سوى المحبوب، فحقيقة المحبة عندهم أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء. (133) وقد "جرت مسألة في المحبة بمكة، أيام الموسم، فتكلم الشيوخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي، فأطرق رأسه، ودمعت عيناه، ثم قال: عبدٌ ذاهبٌ عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته،

(132) أخرجه الشيخان واللفظ للبخاري. انظر:

- البخاري، الصحيح، مرجع سابق، ح 6463، ص 1179-1180.

- مسلم، الصحيح، مرجع سابق، ح 2816، ص 1084-1085.

(133) انظر هذه التعريفات وغيرها في:

- القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج 2، ص 487-494.

وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله والله ومع الله، فبكى الشيوخ، وقالوا: ما على هذا مزيد، جبرك الله يا تاج العارفين." (134)

فأن تكون بالله والله ومع الله هو غاية الصوفي وغرضه، وكما قال الإمام الغزالي عن طريق الصوفية: "وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها -وهي أول شروطها- تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها -الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة- استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله." (135)

لقد كان للتصوف عبر التاريخ دور مهم في تزكية النفوس وتهذيبها وإبراز الجانب الروحي الذي يملأ القرآن الكريم والسنة والسيرة النبوية العطرة، فلا نريد من خلال دراسة التصوف وأهله وآرائهم أن نقف عند ظاهر الكلمات، إن علينا أن ندخل إلى أعماق تلك الكتابات، فنفهم ما فيها من دلالات، ونعمل ونتذوق كما قيل:

إذا أنت لم تدرج بحلة حالنا فما لك متن كي يكون له شرح
و يقال: ومن ذاق عرف ومن حُرِم انحرف

إن حديث الصوفية عن وحدة الوجود لم يكن إلا حديثاً عن حقيقة التوحيد، والتحقق بالعبودية والافتقار إلى رب العبيد، ولا التفات إلى طائفة الحلولية التي أنكرها الصوفية وشنَّعوا عليها ورفضوها رفضاً قاطعاً. يجب أن نميز بين أصناف المتسبين إلى التصوف الإسلامي، فنقبل ما ورد عن الصوفية والمتصوفة لأنه مقيّد بالكتاب والسنة لا يخرج عن أحدهما البتة، ونرفض ما ورد عن المستصوفة ممن نسبوا أنفسهم إلى التصوف من باب الفضول لنيل الجاه والمال والشهرة دون أن يلتزموا بالكتاب والسنة.

(134) الحكيم، سعاد. تاج العارفين: الجنيد البغدادي الأعمال الكاملة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2004م، ص98.

(135) الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص378.

أما عن كلام الصوفية -ممن تقيّد بالكتاب والسنة وعرف بالعلم والصلاح- فما كان ظاهره موافقاً للشرع أخذنا به، وما كان موهماً أو لئناً أو سلّمناه لأصحابه، والأصل في الأمة العدالة.

وإن كان مصطلح (وحدة الوجود) قد ظهر متأخراً، إلا أن معناه راجع إلى الكتاب والسنة، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإن كان هذا التعبير (وحدة الوجود) موهماً، فلنترك استخدامه، ولكن علينا أن نتحقق بمعناه: أن لا وجود إلا لله وبالله، وهو ما شرّحه علماء المسلمين من مفسرين ومحدثين وفقهاء وفلاسفة ومتكلمين وصوفية؛ تعددت الأساليب والمقصود واحد، فيمكن اهتمامنا موجه إلى مضمون شروحاتهم، ولنعلم أنه مع كثرة الكلام والمؤلفات في التوسع في علوم الشريعة، إلا أن مقصود الجميع هو بكل إيجاز: الدعوة إلى تحقق العبد بالافتقار إلى الإله الواحد القهار.

خاتمة

تبين لنا من العرض السابق، أن التصوف هو الافتقار إلى الله تعالى، فالتحقق بالعبودية التامة لله تعالى هو الطريق الذي يسلكه الصوفي في حياته، وإن المنتسبين إلى التصوف ثلاثة أقسام: الصوفي، وهو الملتزم بالكتاب والسنة (الشيخ المربي)، والمتصوف وهو السالك في طريق الالتزام (المريد)، والمستصوف وهو المدعي للتصوف وليس عنده التزام بالكتاب والسنة، وهو من يسيء إلى التصوف بما جاء به مما يخالف الشرع.

وقد تعددت مواقف الناس من القول بوحدة الوجود، فكان منهم: المعتقد، والمتوقف، والمنكر.

والمعتقدون بوحدة الوجود صنفان من الناس: صنفٌ يفسرها بالحلول والاتحاد، وهم بعض أصحاب الديانات الهندية والصينية وبعض الفلاسفة وطائفة الحلولية من المستصوفين، وهذه عقيدة باطلة ومرفوضة. وصنفٌ يفسرها على المعنى الإسلامي وهم كبار الصوفية ومن قلّدهم من أتباعهم، ويوافقهم عامة الموحدين على المضمون التوحيدي، وإن كان المصطلح (وحدة الوجود) اختص بالصوفية وبالمتأخرين منهم على وجه التحديد.

والمتوقفون في هذه القضية وأصحابها لم يكن توقفهم عن إنكار، بل لعدم المعرفة بحقيقة المقصود، فسلموا به لأهله وتوقفوا دون اعتقاد ولا إنكار، ولو أنهم علموا المراد لاعتقدوه.

إن المنكرين لوحدة الوجود صنفان من الناس: صنفٌ محسن الظن بالصوفية ممن حاول تبرئتهم من وحدة الوجود، وقد أخطأ هذا الصنف من حيث إن (وحدة الوجود) ليست تهمة لنبرئ أصحابها منها، بل هي حقيقة التوحيد، وإن الجهل بمراد أصحابها هو سبب إنكارها، والدفاع عن الصوفية لا يكون بإنكار نسبة وحدة الوجود إليهم بل بتوضيحها. أمّا الصنف الثاني فهو صنف مسيء للظن بالصوفية، أنكروا عليهم وحدة الوجود بسبب الجهل بمرادهم، والخلط بين وحدتهم ووحدة الحلوليين، فلو عرفوا حقيقة مرادهم لما أنكروا عليهم.

فوحدة الوجود عند الصوفية هي اعتقاد جازم بأن الوجود الحقيقي القائم بذاته، الذي لا يحتاج إلى غيره -والكل محتاج إليه- هو وجود واحد: وجود الباري عزّ وجل، أمّا وجود غير الله تعالى فهو وجود بالله. أي بإيجاده، ولولا إيجاده له لما وجد، فالوجود كله لله وبالله، فالصوفية يعترفون بالموجودات المتعددة لكنهم يؤكدون أن الوجود الذي به الموجودات موجودة، هو وجود واحد لله وبالله، وفرق بين القول بوحدة الوجود والقول بوحدة الموجود.

إن عقيدة وحدة الوجود على هذا المفهوم هي عقيدة كل موحد، فإن وحدة الوجود هي اختصار كلام أهل الكلام المطول في إثبات وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله، فلا يصح نسبة هذه العقيدة إلى القرن السابع؛ لأنها لم تُبتدع مؤخراً بل أصولها من الكتاب والسنة. فإن الوجود كله لله وبالله تعالى، ذلك أن العالم هو: "ما سوى ذات الله وصفاته"؛ أي إن العالم هو: أفعال الله تعالى؛ إذ كل ما سواه هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله: "ذاتاً وصفات وأفعالاً"، والوجود كله هو بإيجاد الله تعالى، وهي حقيقة القيومية، والموجودات كثيرة، لكن بإيجاد واحد هو إيجاد الله تعالى لا غير، فالصوفية يقولون بـ(وحدة الوجود) لا (وحدة الموجود)، فلا وجود إلا لله تعالى ذاته وصفاته وأفعاله، وكل الموجودات في العالم هي أفعال لله تعالى، فالوجود واحد من حيث ذات الله تعالى، ومن حيث

رجوع الموجودات جميعها إلى الله عز وجل، وهو مقصود الصوفية، والله تعالى أعلم.

وتتعلق وحدة الوجود عند الصوفية بالفناء والحب الإلهي، وتؤيد صحتها نظرية الجوهر الفرد الكلامية، وهي عقيدة أصيلة مستمدة من الكتاب والسنة وأسماء الله تعالى الحسنى، وعلينا أن لا نقف عند المصطلحات، فإن أوهم مصطلح (وحدة الوجود) معنى غير مقصود فلنستخدم مصطلح (التوحيد) ليعبر عن معناه.

إن طريق الصوفية علم وعمل، ومقصودهم من إثبات اعتقاد وحدة الوجود أن يتحقق العبد بالافتقار إلى الله تعالى؛ إذ إن الوجود كله لله وبه، ولولا الله تعالى لكنا هالكين فانيين معدومين، ولا يقصد الصوفي من (وحدة الوجود) الفلسفة النظرية بل المقصود هو تطبيق هذه المعرفة وانعكاسها على سلوك العبد، ليصبح ربانياً قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ نِعْمَ كُنْتُمْ تُكَلِّمُونَ الْكُتُبَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: 79] فيحيا الصوفي بالله والله ومع الله.

ولا يجوز تكفير أحد من المسلمين المشهود لهم بالعلم والدين لمجرد احتمال في كلامهم، كما أن اقتطاع نصوص دون تحري البحث والقراءة التفصيلية لا يعبر عن فهم مذهب القوم، وإننا لما كنا نرد المتشابه من كلام الله تعالى إلى المحكم، فالواجب كذلك أن نرد المتشابه من كلام الصوفية إلى المحكم المصرح بموافقة أهل السنة وعدم الخروج عن الشرع، والله أعلم بالسرائر، وإن جرأة بعضهم في تكفير ابن عربي وغيره من القائلين بوحدة الوجود ما هو إلا بسبب الجهل أو العناد، وكما قيل:

وَيُنْكَرُ الْفَمُ طَعْمَ الْمَاءِ مِنْ سَقَمِ

قَدْ تَنْكَرَ الْعَيْنُ ضَوْءَ الشَّمْسِ مِنْ رَمَدِ

obeikan.com

تأملات في تسعة نماذج من الحكمة الصوفية المبكرة

أديب نايف ذياب⁽¹⁾

مقدمة

الحكمة الصوفية المبكرة، التي أعالج نماذج منتخبة منها هنا، لا تندرج في الحكمة التي يقصدها ابن رشد في رسالته الشهيرة: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". فابن رشد يقصد بالحكمة الفلسفة اليونانية كما تمثّلها وفهمها (وأضاف إليها مباحث قليلة) مفكرو الإسلام؛ كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد نفسه. فالحكمة الصوفية المقصودة في هذه الدراسة، هي أقرب ما تكون إلى الطرف الثاني من طرفي المقاربة الماثلة في عنوان رسالة ابن رشد؛ أي الشريعة؛ إذ إنّنا عندما نتأمل الحكمة الصوفية المبكرة بعمق، نكتشف أنّها تستمدّ نسغها الأساسي من القرآن الكريم والسنة الشريفة.

في هذه الحكمة يندرج، على أي حال، مجموع الأقوال الموجزة الغامضة، التي تراوغ الفهم أحياناً، وتُلقي ضوءاً كاشفاً على مكونات الوجدان في أحيان أخرى. وتحضر هذه الحكمة في الوعي محاولات تسبّر عناصر الإيمان، بل وتكشف عن أعماق النفس الإنسانية وما يجيش بها من هواجس وأشواق. ومن شأن هذه الحكمة أيضاً أن تبين أهمية الأخلاق وضرورتها لحياة المؤمنين وتيسير شؤون مجتمعهم.

(1) دكتوراه في فلسفة التصوف، جامعة كمبردج (u.k). أستاذ سابق في قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية.

أولاً: بدايات التصوف الإسلامي ومعنى الحكمة الصوفية وخصائصها

تتخذ الحكمة الصوفية نسيجها اللغوي من عبارات مضغوطة مكثفة، تقتضي عادةً تأملاتٍ وتفسيراً للمفارقات الماثلة فيها؛ أي تقتضي تفسيراً للتعارض الظاهر في بعض جوانبها. وقد افُتِن مؤرخو التصوف بهذه الحكمة، فجمعوها من غير أن يُبدوا بخصوصها تفسيراً أو تأويلاً باستثناء تعليقات عابرة من جانبهم أحياناً، ومن شأن هذه التعليقات أن تُضفي على الحكمة غلالة من الغموض في كثير من الأحيان.

وللتعرف على الحكمة الصوفية لا بدّ من التعرف على التصوف والحكمة وخصائص الحكمة الصوفية، وبيان ذلك الآتي:

1 - بدايات التصوف

في الإمكان أن نحدّد البداية الحاسمة للتصوف، بعدّ سلسلة طويلة من الزهاد ضمن الصحابة والتابعين وتابعيهم؛ إذ نحدّدها بنحو 130هـ، حينما هاجر إبراهيم بن أدهم العجلي من مدينة بلخ، التي كانت مزدهرة في تلك الأيام، نابذاً حياة الترف واللهو وراء ظهره، آخذاً بممارسة حياة كدح عَضلي في مدن ساحل بلاد الشام، وفي مدنه الداخلية وقراه. وهناك نجده يتدع حياة لا تعترف بالملكية الشخصية له ولأصدقائه الذين أخلصوا له الود. وكذلك نجد المؤرّخين ينسبون لإبراهيم بن أدهم إشارات عدّوها إرهابات الكلام في الحب الإلهي. وهذا الأمر علامات فارقة للتصوف امتاز به عن منحى الزهاد السابقين عليه.

أما المراجع القديمة التي أرخت للتصوف في القرون الثلاثة الأولى التي تنتهي في 400هـ تقريباً، وروت أقوال الأساتذة البارزين في حركة التصوف آنذاك، فقد ظهرت فيما بين 370هـ-470هـ. وهي تحديدًا: اللمع لأبي نصر السراج الطوسي، والتعرف لأبي بكر الكلاباذي، وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، وحلية الأولياء لأبي نُعيم الأصفهاني، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وكشف المحجوب لأبي الحسن الهجويري، والكتاب الأخير كُتب أصلاً بالفارسية، وقد ترجمته حديثاً إلى العربية الدكتور إسعاد قنديل.

2 - معنى الحكمة والحكمة الصوفية

كي يتضح معنى الحكمة الصوفية فتكشف عن مراميها العميقة، يترتب علينا أن نتساءل: ما الصفات التي يتأهل من خلالها الإنسان فيستحق أن يوصف بأنه إنسانٌ حكيم؟ فنحن حين نتبين مؤهلات المرء الحكيم يسهل علينا أن نشق من ذلك خصائص "المصدر" وهو الحكمة، وهنا نسترشد بآيات القرآن الكريم التي تصف المؤمن الحق أنه يُمسك نفسه عن الانصياع للهوى وإغراءات الضلال ويتَّبع الحق والعدل والصبر عند التعامل مع الناس. فنقول: الحكيم هو الإنسان المؤمن الذي يتخذ الروية والأناة في المعاملات وسائر الشؤون، أسلوب حياة؛ فهو لا يندفع وراء أهوائه ورغائبه الآنية، بانقياد أعمى يُمليه الغضب مثلاً، وإنما يتبصّر في عواقب ما يتَّخذه من أقوال ومواقف. الإنسان الحكيم يشق طريقه في الحياة بصبرٍ وثَبُلٍ وتواضع ينمُّ عن متانة الإيمان والاحتمال في نفسه، وعن توخيه النزاهة والعدل في تعامله مع الآخرين وفي تعامله مع نفسه، ومع عشيرته وأهله.

والحكيم هو الإنسان الكيس الورع الذي يلتزم تقوى الله في كل موقفه وخياراته، ويكون على أهبة الاستعداد لمواجهة مسؤوليته عن عواقب أفعاله، فيتَّبَع السيئةَ الحسنةَ في حالات التسرع والاندفاع واجترأ ما هو سيء ومؤذٍ في حق الآخرين. وهو الذي يتعامل مع الناس -مهما تكن طبيعة مُجابتهُم له- بالدمائة والخُلُق الحسن الذي لا ينزلق إلى مستوى التَّفاق، ولا يخشى شيئاً عند الجهر بالحقيقة باللطف اللازم والنصيحة. وهذا ما يوصي به حديث نبوي مشهور، وهو حكمة مُقنعة في حد ذاته. قال الرسول، عليه الصلاة والسلام: "اتَّقِ اللهَ حيثما كنت، وأتَّبِع السيئةَ الحسنةَ تمحها، وخالف الناس بخُلُقٍ حسن." (2) وهذا الحديث يوجز وصايا كثيرة وردت في القرآن الكريم. حسبنا أن نذكر هنا أن الوصية التي وردت في وسط الحديث هي تأكيد للآية الكريمة: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ

السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 114].

(2) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح. وهو مما اختاره الإمام النووي في الأربعين، رقم 18.

نتقل الآن إلى المعنى المقصود من لفظ (الحكمة) وهو من مفردات القرآن الكريم. في دراسة سابقة لي⁽³⁾ كنت قد تأملت ما ذهب إليه بعض المفسرين في شرح الآية الكريمة: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]. واستعرضت تفسير ابن عطية وتفسير الإمام محمد عبده بخصوص هذه الآية. ثم انتهيت إلى القول: "في الإمكان دمج ما استخلصناه سابقاً من تفسير ابن عطية في الوجيز مع ما ورد من تفسير يُنسب للإمام محمد عبده في المنار بخصوص الحكمة بعبارة موجزة توحد فيما بينهما: الحكمة هي حقائق الدين العميقة ومقاصده التي تُستنبط بالعقل من القرآن الكريم والسنة الشريفة. فيكون الإنسان، باتباعه تلك الحقائق والمقاصد، مُخلصاً مستقيماً في أقواله وأفعاله، نابذاً للمعاصي والأوهام الباطلة. وكل قول مُحكم يستند إلى المصدرين السابقين ونتوسم فيه إمكانية توجيه الإنسان إلى الرشد والسداد هو حكمة⁽⁴⁾ واستنتاجاً من صفات الإنسان الحكيم التي سبق ذكرها نستطيع أن نضيف هنا أن الحكمة هي استعمال أسلوب الحق والعدل عند التعامل مع الآخرين أيضاً. وكذلك هي انتهاز الروية والأناة في سائر شؤون الحياة.

3 - خصائص الحكمة الصوفية

ومن خلال النماذج التي ستناقشها في هذا البحث سيصير الكلام على خصائص الحكمة الصوفية بعامّة ممكناً وقابلاً للفهم أيضاً. فنلاحظ أولاً أن الحكمة الصوفية تختلف عن الحوارية الأفلاطونية، وإن كان يصح -أحياناً- أن هذه الحكمة هي في الأصل حوار مُقتضب بين أحد الأساتذة وبعض مريديه؛ سؤال من المريد وجواب من الأستاذ. ولا يشكل مجموع الحكم الصوفية المبكرة نظاماً فلسفياً شاملاً يسلك جميع المعارف والتأملات وعلوم العصر في صميم بنائه مثلما هي الحال في فلسفة أرسطو، إنما تقتصر الحكم الصوفية على معالجة أحوال النفس الإنسانية، والنظر في آفاتِها؛ كالرياء، وشهوة التملك،

(3) نايف، أديب. "موقف أبي سليمان الداراني من الدنيا"، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، الأردن: جامعة آل البيت، مج 13، ع 4، تموز 2007م، ص 199-224.

(4) المرجع السابق، ص 203-206.

وحب الشهرة، والتفكر في مزايا الأخلاق، وتأمل الفضائل؛ كالتواضع، والصدق، والوفاء، والإخلاص، والفتوة. وتسبر الحكمة الصوفية حقائق الإيمان، وتحذر الإنسان من الاستهانة بمصيره في الآخرة. فإن تخطت هذه المواضيع فإلى مشكلات فرعية من شأنها أن تندرج في الموضوعات الرئيسية. ولا تتوخى الحكمة الصوفية أن تحذو حذو البراهين الكلامية التي يفترض فيها المتكلم المقدمات اللازمة للبرهان، وبعض هذه المقدمات يُقتبس من القرآن الكريم، ويضع المتكلم الاحتمالات الممكنة في الجواب على مسألة ما، ثم يبطل هذه الاحتمالات جميعاً، باستثناء احتمال واحد يعده النتيجة اللازمة عن الحجاج الذي أقامه.

ما سبق أن سقناه من كلام بخصوص الحكمة الصوفية إنما تم بنفي بعض الخصائص عنها. لكن مثل هذا النفي لا يجدي ما لم نتناول طبيعة الحكمة الصوفية في ذاتها، مع إغفال اختلاقتها عما يمت إليها بنسب ما. فالحكمة الصوفية أقرب ما تكون إلى الرؤى الأدبية، وإلى الصور الفنية في الشعر بخاصة. وإن سمة الإقناع الماثلة في الحكمة الصوفية إنما تستمد من بساطتها: حكمة "أَخْلَصَ تَخْلُص"، ومن صلتها الوثيقة بالقرآن الكريم والسنة الشريفة. ويتم قبولها المقنع في بعض الأحيان من قوة حضورها في الوعي، فهي أحياناً تزلزل الوجدان وتستحوذ عليه عنوةً، وكأنما تُبطن دعوةً ملحةً وجاذبية خاصة للقارئ أو السامع كي يتفكر فيما هو عليه سيماؤها أو رمزها الفني؛ وهكذا تجتذب المرء للتأمل في شكلها وصورتها، ومن ثمَّ يكون توسم تلميحاتها ومراميها.

فإذا تأملنا جملة مواقف الصوفية الأوائل وآدابهم وجدنا أن كثيراً من أقوالهم تستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، فتحضر هذا الأقوال في الوعي وكأنها امتداد طبيعيٌّ لهذين الركنتين. وتتصف تلك الأقوال كذلك بإمكان توجيه المؤمنين إلى السلوك الحنيف وإلى السداد. وهذا هو المقصود من الحكمة. وأول تعريف وصلنا للتصوف وينسب إلى معروف الكرخي⁽⁵⁾ (ت200هـ) وهو من الجيل الأول من المتصوفة، كان يتضمَّن معنى الحكمة هذا بشقَّيه: الاستناد

(5) الكرخي: أحد سادات الصوفية في بغداد، كان أبواه نصرانيين فتركهما، ولما طلبا رجوعه رجع فأسلما. [المحررون]

إلى القرآن والسنة أولاً، والإرشاد إلى السُّداد ثانياً. والتعريف، وهو: "التصوُّف هو الأخذُ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق." ⁽⁶⁾ والمعنى: أن التصوف هو الالتزام التام بأصول الإيمان والاستمسك بالحقائق الجوهرية للدين، ونبذ ما هو زائد على الحاجة من فضول المكاسب والمُتَمَع الدنيويَّة التي يتنافس في طلبها أغلبية الناس عادة، فالإكتفاء بما هو ضروري لا غنى عنه لمعيشة الإنسان.

ثانياً: نماذج من الحكم الصوفية

سنكتفي في هذا البحث بتسعة نماذج من الحكمة الصوفية على سبيل المثال، ويمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام: الأول: يتعلق بمصير الإنسان في الحكمة الصوفية، وفيه أربع حكم. الثاني: يتعلق بالقناعة والتواضع في الحكمة الصوفية، وفيه ثلاث حكم. الثالث: يتعلق بدفع الهم والغم في الحكمة الصوفية، وفيه حكمتان. وبيان ذلك الآتي:

1 - مصير الإنسان في الحكمة الصوفية

أ - قال أبو عبد الرحمن السُّلمي: " كان معروف الكرخي يعاتب نفسه ويقول: يا مسكين؛ كم تبكي وتندب؟! أَخْلِصْ تَخْلُصْ." ⁽⁷⁾

يقدم هذا القول، على بساطته، نموذجاً تاماً للحكمة الصوفية المبكرة التي نقصد بسط مُتَتَبَات منها والكشف عن دلالتها؛ إذ يشير معروف الكرخي هنا إلى أنَّ الإخلاص للحقِّ تعالى، بالامتثال الجاد للتكليفات الإلهيَّة هو طريق الخلاص الوحيد للإنسان من الهم ومن القلق الروحي الذي يعتور وجدانه حين يُعرض عن الذكر الإلهي. والحق أن فرضية "أَخْلِصْ تَخْلُصْ" هي حكمة نافعة، ليس في نطاق صِلة الإنسان المؤمن بالحقِّ تعالى فحسب، وإنما هي حكمة مُجَدِّية فيما يتَّصل بفعاليات المرء الأخرى، في مستواها الأفقي؛ أي في تعامله اليومي مع أفراد مجتمعه الخاص. فإذا كان المرء مُخْلِصاً في معاملاته مع الآخرين، مُقْبِلاً

(6) القُشيري، عبد الكريم بن هوازن. الرسالة القشيرية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ص 313.

(7) السُّلمي، أبو عبد الرحمن. طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، حلب: دار الكتاب النفيس، ط2، 1986م، ص 89.

عليها بالجد اللازم والنية الحسنة، باذلاً أقصى الجهد في إنجازها أو أدائها، فإنه لن يكون عرضةً لِلْوَمَنْ يتعامل معهم، وهكذا يتحرر هنا من سماع عتابهم، أو من تأنيبهم إذا كان مرؤوساً لهم، فليس ثمة من تقصيرٍ من جانبه. فإذا كان المرء موظفاً في مؤسسة ما، فلن يكون مضطراً، في هذه الحالة، إلى مدارة رئيسه وإزجاء النفاق له.

ب - بَيْنَ سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيِّ (8) (ت 283 هـ)، شَأْنُ الْيَقْظَةِ الرُّوحِيَّةِ حين تتأخر عن أوانها كثيراً؛ كأن تطرأ في وعي المحتضر حين يُحْدَقُ به الموت عن كُتْبٍ. وهنا تكون رغبة الإنسان الأخيرة في أَنْ يُغَيَّرَ اتِّجَاهُ حَيَاتِهِ. ولكن هيهات؛ فهي صحوة مُخَفِّقَةٌ، وَيَقْظَةٌ لَنْ تَجْدِيَ شَيْئاً. يقول سهل: "الناس نيام، فإذا انتبهوا نَدِمُوا، وإذا نَدِمُوا لَمْ تَنْفَعْهُمْ نَدَامَتُهُمْ." (9) فإذا تساءلنا في هذا السياق: وهل هناك ندامة نافعة أصلاً؟ فالجواب: نعم، هناك ندامة نافعة ليس لأنّها تدور في بال الإنسان وهو في شرح الشباب مثلاً؛ إذ يذهبُ به الظنُّ إِذَاكَ أَنَّ سِنِي الْعُمَرِ تَمْتَدُّ رَحْبَةً أَمَامَهُ. وإنما تكون النَّدَامَةُ نافعة إذا قَادَتْهُ فِي الْوَاقِعِ إِلَى تَغْيِيرِ أَسْلُوبِ حَيَاتِهِ بِغَضِّ النَّظَرِ عَنْ أَوَانِ حَدُوثِهَا؛ إِنَّمَا قَبْلَ الْإِحْتِضَارِ طَبْعاً، فَتُفْضِي بِهِ إِلَى اتِّخَاذِ مَنْحَى نَبِيلٍ مُخْلِصٍ يُرْضِي الْحَقَّ تَعَالَى.

ت - يَنْبَهُنَا مَظْفَرُ الْقَرْمِيسِينِيِّ (10) إِلَى أَنَّ عُمَرَ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ مِنْ مَقَيَّدِ بَفَرْصَةٍ وَاحِدَةٍ هِيَ أَجْلُهُ الْمَحْدُودُ. ونعرف جميعاً أَنَّ حَيَاةَ الْإِنْسَانِ هَشَّةٌ، وَأَنَّ الْفَتْرَةَ الَّتِي يَتِمَتُّعُ فِيهَا بِالْعَافِيَةِ التَّامَةِ عَلَى الْعُمُومِ قَصِيرَةٌ الْأَمَدُ، وَكَذَلِكَ مَرَحَلَةُ الشَّبَابِ سَرِيعَةُ الْعُبُورِ. وَلَا سَبِيلَ إِلَى التَّعْوِيزِ عَنْ هَذِهِ الْحَيَاةِ بِحَيَاةٍ أُخْرَى، أَوْ حَتَّى بِجُزْءٍ ضَعِيفٍ مِنْ حَيَاةٍ ثَانِيَةٍ نَعُودُ فِيهَا إِلَى الدُّنْيَا. وَيَتَرْتَّبُ عَلَى الْإِنْسَانِ، إِذْنًا، أَنْ يَغْتَنِمَ هَذِهِ الْحَيَاةَ، وَهِيَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ فَرْصَةٌ وَاحِدَةٌ مَحْدُودَةٌ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، تَغْصُّ بِالمَكَايِدَةِ وَالْعَنَاءِ، وَالانْشِغَالَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ الَّتِي تَنْهَبُ أَيَّامَ الْعُمَرِ

(8) التُّسْتَرِيُّ: أَحَدُ أَثَمَةِ الْقَوْمِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ نَظَرِيَّةٌ فِي الْمَعَامِلَاتِ وَالْوَرَعِ فِي وَقْتِهِ، وَكَانَ صَاحِبَ كِرَامَاتٍ. [المحررون]

(9) السُّلَمِيُّ، طَبَقَاتُ الصُّوفِيَّةِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص 207.

(10) الْقَرْمِيسِينِيُّ، إِبْرَاهِيمُ بْنُ شَيْبَانَ. مِنَ الْمُتَصَوِّفِينَ وَالزَّهَادِ، تَوَفَّى سَنَةَ 337 هـ.

وتستهلكها. ويترتب على الإنسان أن ينهض مع ذلك بأعمال صالحات تُحسبُ (له) في ميزان الحسنات؛ ويترتب عليه أيضاً أن ينأى بجانبه عن الوقوع في المعاصي والآثام التي تُحسب (عليه) فيجزى بها. قال مظفر: "ليس لك من عمرك إلا نفس واحدة، فإن لم تُفنها فيما لك، فلا تُفنها فيما عليك." (11)

ويقصد مظفر أن المؤمن إن عجز في جعل حياته عامرةً بأفعال الخير التي تنفع الذات وتقدم خدمة للمجتمع، يترتب عليه، عوضاً عن ذلك، أن لا يذهب إلى الحد النقيض أو المغاير وهو: اعتراف الخطيئة أو الآثام التي تعقب في خاتمة المطاف ندماً في النفس وكآبة. فالحد الأدنى المطلوب من الإنسان في هذه الحالة هو أن يتمتع عن اجتراح المعاصي والردائل. وإلى مثل هذا الموقف يذهب بشر بن الحارث الحافي⁽¹²⁾ (ت 227 هـ)؛ إذ يروى عنه أنه قال: "إذا لم تُطع فلا تعص." (13)

ث - جهر معروف الكرخي لبعض مريديه بوصية، تُبين أنه ليس من جدوى في طلب الإنسان الرجوع إلى الحياة الدنيا عند دنو الأجل. قال معروف: "استعد. إذا جاءك الموت لا تسأل الرجعة." والمعنى: لا تطلب من الحق تعالى أن يرجعك إلى هذه الحياة؛ إذ لا دنيا أبداً بعد الخروج منها بالموت، وهذه المسألة محسومة على نحو قاطع في البلاغ الإلهي، وليس هناك إشارة في القرآن الكريم إلى أن الرجعة التي يدعي المرء فيها أنه سيعوض ما فاتته وما قصر فيه من أعمال وعبادات، فيجبر كسوراً وشروخاً أحدثتها هفواته السابقة في حياته الأولى.... أقول: ليس هناك من إشارة إلى أن مثل هذه الرجعة ممكنة، بل ثمة آيات تبين بلا أدنى لبس أن مثل هذه الرجعة لن تُتاح لأحد. ونلاحظ هنا أن الجملة الثانية من وصية معروف تحدد معنى الجملة الأولى فيها، وهي "استعد." "استعد" هنا لا تعني وقفة التهيؤ التي يتخذها الجنود عند سماع صوت أمرهم يجهر بهذه

(11) السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 398.

(12) كان شاطراً (سارقاً) في بدايته، ثم وجد رقعة فيها اسم الله تعالى في حمام، فرفعها وطيبها وأكرمها، فأكرمه الله بالتوبة والصلاح، وصار عالماً من أعلام زعماء بغداد وعبادها. [المحررون]

(13) الأصفهاني، أبو نعيم. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت: دار الكتب العلمية، 1409 هـ، ج 8، ص 347.

الكلمة؛ وإنما تعني: اتخذُ عُدتك من العمل الخير النبيل كيما تتأهل للخلاص والنعيم في الحياة الأخرى.

رجعة المرء إلى حياة ثانية في الدنيا غير ممكنة بناءً على ما يدل عليه عدد من الآيات الكريمة. ويحضرني قوله تعالى: ﴿ حَقًّا إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۚ (١١) لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۚ (١٢) فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَسْأَلُونَ ﴾ [المؤمنون: 99-101].

وإذا تساءلنا عن الآيات الكريمة التي تتراءى وكأنها الأساس الجامع للحكم الأربع، وهي: أخلص تخلص، والندم عند الاحتضار لا يجدي شيئاً، وعمر الإنسان فرصة واحدة لا تحتمل سوى المبادرة إلى العمل الصالح دون تسويف، واستعد أيها الإنسان، إذا شعرت بقدوم الموت فلا تسأل الرجعة. أقول: الآيات الكريمة التي تحضرني وكأنها الأساس المرجعي لهذه الحكم الصوفية الأربع جملة هي آيتان من سورة "الحشر"، هما: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝ (١٨) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ دَسَّوْا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [الحشر: 18-19]

وبيّن أن المقصود بـ(الذين نسوا الله) فئة الناس الذين نسوا أوامر ونواهيه. أمّا المقصود بمن (أنسأهم أنفسهم) الذين لم يكثرثوا لمصائبهم يوم القيامة، فلم يقدموا لأنفسهم ما ينفعها في الآخرة. فـ(الذين نسوا الله فأنسأهم أنفسهم) هم الذين امتنعوا عن الامتثال لحقوق الله تعالى على العباد، فأنسأهم الاهتمام بمصائبهم وجعلهم يغفلون عن حقوق أنفسهم،⁽¹⁴⁾ من الأعمال التي تزكيهم وتؤهلهم للثواب العظيم، فتخلفوا إلى رتبة الفسق يخوضون فيها وهم أقرب ما يكونون إلى اللاهين؛ أي اللاعبين غير الموقنين بشيء مما يخص اليوم الآخر.

(14) قارن: ابن جزي الغرناطي، محمد بن أحمد. التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، طبعة دار الأرقم، دت، مج2، ص362.

2 - التواضع والقناعة في الحكمة الصوفية

أ - سُمع بشر بن الحارث الحافي يقول: "سكون النفس إلى المدح، وقبول المدح لها، أشد عليها من المعاصي". (15) تبدو لنا هذه الحكمة وكأنما موضوعها غير مذكور ضمن كلمات العبارة؛ إذ نستنتج من سياقها أنه الاغترار أو الرضا عن النفس الذي ينشأ عن أخذ الشخص مدح الناس له على محمل التصديق. في هذه الحالة "يتنفخ" الإنسان، على حد تعبير الحكيم الصوفي الفضيل بن عياض (16) (ت187هـ)، وكان بشر بن الحارث قد صحبه مدة قصيرة في شبابه. يشعر المرء حين يصدّق ما يسمعه من مدح الناس لشخصه أنه ذو أهمية خاصة، فيستحوذ عليه الكِبَر ويختفي خُلُق التواضع من نفسه مع تكرار هذا الأمر؛ فيفقد المرء الرغبة في أن يراجع نفسه أو ينتقدها نقداً ذاتياً واعياً. ومن شأن هذا النقد الذاتي، إذا مارسه الإنسان، أن يُفضي به إلى تحسين مسلكه وتهذيب مواقفه. أما عندما يتقبل المرء المدح من الآخرين، وهم في العادة ينشدون منه تحقيق غرض عملي أو مكسب مادي لهم منه، أو ربما يجاملونه من أجل إضفاء الحيوية على مجالسهم، فإنه في هذه الحالة لا يُفصح عن غفلة قد يوصم بها عند معارفه فحسب، وإنما يتصلّب أكثر فأكثر في جملة سلوكه أيضاً. فلا يحرص، بعد ذلك، على تطوير نفسه إلى مستوى أفضل من منظور الأخلاق الرفيعة، وهذا أخطر على المرء من الانغماس في المعاصي والآثام.

ب - ثمة حكمة من مآثورات كثيرة رويت عن أبي سليمان الداراني (17) (ت215هـ) بخصوص الحكمة السادسة: القناعة في الدنيا، وترك التحسّر على ما يفوت الإنسان من شؤونها. عاش هذا المتصوف في داريا، وكانت منذ القرن الأول الهجري قرية معروفة في الغوطة الجنوبية لدمشق، وهي اليوم مدينة

(15) الأصفهاني، حلية الأولياء، مرجع سابق، ج8، ص362.

(16) الفضيل بن عياض: كان شاطراً يقطع الطريق وكانت توبته بسبب سماعه قول الله تعالى: (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله...) (الحديد:16)، فقال: بلى يارب: قد آن، وتاب وحسنت توبته واشتهر بالزهد والعبادة. [المحررون]

(17) عبد الرحمن بن أحمد وقيل عبد الرحمن بن عطية، زاهد عصره. روى الحديث وروى عنه، كان علماً زاهداً حكيماً. [المحررون]

صغيرة ملاصقة لها. و"الدنيا" عند الصوفية لا تعني الواقع الفيزيائي أو البيئة الطبيعية التي تكتنف البشر الأحياء إنما تعني ما يجري في البيئة الاجتماعية من مكاسب مادية يتنافس البشر في الحصول عليها، وتعني إشباع الشهوات البدنية وإحراز المناصب والشهرة والسلطة والجاه. ونعرف أن أكثرية الناس يتسابقون من أجل تحصيل هذه الأمور، وأن قطاعاً كبيراً من الناس، في كل مجتمع تقريباً يخفقون في تحقيق أمانيتهم الدنيوية فيضطرون إلى الاكتفاء ببعضها. ونرى من ضمن هؤلاء فئة تلوم الحظ أو إدارة ما في إحدى المؤسسات أو الشركات على هذا الإخفاق. يرى الواحد من هذه الفئة أنه يستحق أكثر من هذه المكاسب التي أحرزها، وقد يرى أن نصيبه من الدنيا كان سعيّاً عائراً مُحبطاً، فيبالغ في التحسر على ما فاتته. إنه ينتمي إلى فئة المهزومين الذين صرّعتهم الدنيا عندما دخلوا في مجابهة معها.

فالذين فازوا بالمال الوفير والمناصب الرفيعة والجاه الواسع الأقل عدداً في كل مجتمع. وهؤلاء، فيما يرى أبو سليمان الداراني، مصروعون أيضاً. فهم كالمحرومين من الرفاه سواء بسواء. يقول الرجل في الحكمة: "من صارح الدنيا صرعته"،⁽¹⁸⁾ ولا يستثني أحداً؛ سواء أكان ثرياً أم فقيراً معدماً. لا يستثني أبو سليمان أولئك الذين يظنون أنهم جابهوا الحياة بنباهة فريدة، فتخطوا حظوظهم السيئة وفازوا بما يشتهون من مال ورفاه، بل يعدّ أولئك الأثرياء ضائعين في خضم مكاسبهم، قلقين على الدوام خوفاً من نقصانها. غافلين عن دفع "الحق المعلوم" منها لمستحقه، أو مترددين في إخراجه أو إخراجونه منقوصاً. أمّا صاحب المنصب الرفيع فيبدو أيضاً قلقاً يتوجس خيفة من فقدان منصبه، فتراه في أغلب الأحيان ينافق رؤساءه، وقد يُمكن في ذلك من أجل هذه الغاية. أمّا من يتمتع بحياة رفاه ناعمة فقلقه قد يكون أكثر بخصوص استمرار الوسائل التي تمكنه من وفرة الرفاه هذه، التي يرتع فيها ويتنعم غافلاً عن أنه سيُسأل عن ذلك يوم القيامة، قال تعالى:

﴿ تَمَلَّسْتُمْ أَنْ يُزَمِّدَ عَنِ النَّعِيمِ ﴾ [التكاثر: 8].

فإذا توخينا أن نستمد من هذه الحكمة نوراً يرشدنا في مسالك الحياة، ترتب

(18) السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 77.

علينا أن نقتصد قليلاً في تطلعاتنا الدنيوية، وأن لا نتحسّر على ما يفوتنا منها، فنهتم لهذا السبب ونحزن؛ إذ إن أمراً واحداً حري بنا أن نكثر له ونأسف، وهو هذا العمر المتناقص على الدوام وبلا أدنى هودة. عمر الواحد منا يضيع منه جزء في كل يوم يمر دون أن نستثمره فيما يرضي الحق تعالى وينفع الخلق في الوقت نفسه. وما أقوله هنا هو في الحقيقة قيس من حكمة تُنسب إلى السري السقطي⁽¹⁹⁾ (ت251هـ)، يقول فيها: "إن اغتممت لما ينقص من مالك، فابك على ما ينقص من عمرك." ⁽²⁰⁾ وهذه هي الحكمة السابعة.

3 - دفع التحسر والغم

آخر حكمتين ننظر فيهما هنا تحفزان الإنسان على نبذ التحسّر على الماضي؛ لأن هذا الأمر ينطوي على تضييع الوقت "الحاضر" سدى.

أ - يقول أبو سليمان الداراني: "اجعل ما طَلَبْتَ من الدنيا فلم تظفر به، بمنزلة ما لم يخطر ببالك ولم تطلبه." ⁽²¹⁾ يعتقد المرء أحياناً أن إنجاز شأن من شؤون دينه، مثل الحصول على شهادة أكاديمية، أو على ترقية في العمل، أو على منصب معين، أو تحقيق النجاح في تجارة ما، أو التوفيق في خطبة امرأة معينة، أمر ضروري لا بد منه، فيعلق على مثل هذه الشؤون أهمية بالغة، لدرجة أنه يُصدم صدمة شديدة حينما يفشل في تحقيق الأمر الذي ينشده منها. كأنما يتناسى المرء هنا أن سعي البشر بعامة عرضة للإخفاق في هذه الدار؛ ذلك أن متطلبات الناس تتعارض فيما بينها، وكذلك رغباتهم، فتتفاوت حظوظهم في التوفيق والتألف. فطلب مثل هذه الأمور يتضمّن بالطبع احتمالات العثار والفشل. ويترتب على المرء، إذن، حينما ينشد أمراً من أمور هذه الدنيا أن يدخل احتمال الإخفاق في حسابه كي لا يُصدم حينما يُخفق بالفعل في تحقيق أمرٍ ينشده. ينشد

(19) السري السقطي: أبو الحسن، كان أوحّد زمانه في الورع وعلوم التوحيد، وهو خال الإمام الجليل. قال عنه الجليل: ما رأيت أعبد من خالي، أتى عليه ثمان وسبعون سنة ما رؤي مضطجعاً إلا في علة الموت. [المحررون]

(20) السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص53.

(21) المرجع السابق، ص80.

الإنسان مثلاً شهادة أكاديمية، لكنه يفشل في الحصول عليها لظروف معينة تعيقه في تكريس وقته للدراسة والبحث، أو لأن قدراته متواضعة لا تمكنه من إنجاز الشهادة في الوقت المطلوب. وقد يرشح المرء نفسه إلى تسلّم منصب ما، فيفوز به غيره. وقد يخطب فتاة معينة لكنّها ترفضه.

في مجابهة مثل هذه الأمور، يترتب على المرء أن يقر بمحدوديته في القدرة على الإقناع وفي الوسامة، وأنه محدود أيضاً في إبداء اللطف المطلوب واللباقة؛ وأن يعي أن التوفيق في المسعى ليس أمراً مما يقع تحت سيطرته. لا بدّ للإنسان هنا من الإعراض عن التفكير في الماضي، وإلا وقع فريسة للتحسر على الجدد العاثر الذي مُني به. التحسّر على ما فات الإنسان في الماضي لا يجدي نفعاً، وهو في حقيقة الأمر تضييع للوقت سدى. ليس أمام الإنسان خيار هنا سوى أن ينفذ أثر الإخفاق عن نفسه، وأن يكون وديعاً معها فلا يُزجي لها لوماً. يترتب على الإنسان أن يتناسى ذلك الأمر الذي أخفق فيه، وأن يشرع من جديد في التخطيط لأمر بديل آخر مما يقع ضمن الإمكانيات المتاحة له.

ب - قال يحيى بن معاذ الرازي⁽²²⁾ (ت 258 هـ): "جميع الدنيا، من أولها إلى آخرها، لا يُساوي غمّ ساعة، فكيف تغمّ عمرك فيها مع قليل يصيبك منها؟!"⁽²³⁾ "فالدنيا" كما يتصورها الصوفية هي جملة المكاسب المادية والمناصب في المؤسسات، والشهرة بين الناس وحياسة النفوذ والسطوة. ولا شك في أن للمكاسب والمتاع الباذخ والمناصب المؤسسية مثل: رئيس، وأمين سر، ووزير، ومدير، ومستشار... سحرها عند الناس. وللشهرة والسطوة والنفوذ جاذبيّتها وفتنها أيضاً. وبها ينشغل الناس ويهتمون، ويتشّهونها لأنفسهم ولأبنائهم. وبإزاء هذه المكاسب وتلك المناصب والترف، وللمشهورين والمتنفّذين، يُبدي الناس أمارات الإجلال والاحترام. ومن أجل هذه الشؤون، تفاعلت اللغات فاستعارت من بعضها بعضاً كلمات تشع بالتقدير والقيمة، واستعملت هذه الكلمات في توصيف أهل الثراء والمناصب والمتنفّذين والمشهورين.

(22) الرازي: الزاهد العارف العابد الواعظ، توفي في نيسابور.

(23) السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 110.

إذ لم يكتفِ عامة الناس بنعت أولئك المرموقين بأنهم أهل السعي الجاد والكفاح المُضني، وإنما تخطوا ذلك إلى اشتقاق كلمات أخرى واستعملوها في وصفهم، فهم الرواد والعصاميون والمبدعون. وعدّهم عامة الناس -أحياناً- في مستوى ظواهر الطبيعة والطفرات الكونية، فهم صانعو الأحداث والتاريخ واستعاروا لهم من السماء لفظ "النجوم" ليدلّوا على مواقعهم النسبية في المجتمع. وأبى الناس، باستثناء المتمردين منهم على المألوف، استعمال كلمات أخرى هي أكثر ملاءمةً، في كثير من الأحيان، لتقويم أولئك اللاهثين في السعي للحصول على المكاسب الدنيويّة. من هذه الكلمات التي استعملها المتمرّدون في وصف هؤلاء اللاهثين في سباقهم الدنيوي المحموم: الامثال والخضوع والانتهازية والنفاق والاستزلام للغير، والإغضاء عن الأخطاء، وتسلق القروء على أغصان الشجر، واللعب على الحبال المتوازية.

أحد هؤلاء المتمردين على الآراء المألوفة الشائعة هو الفيلسوف الإسباني الحديث "أونامونو"؛ إذ قدم لنا مواقف مشاكسة بخصوص كنه الموت والحياة. وهنا ننظر في إحدى صوره الفنية الأخاذة التي تتناول الفرق بين الإنسان الطيب والإنسان الشرير (ويقصد بالآخر الانتهازي). هذه الصورة حكمة عميقة تقترب كثيراً، من حيث البنية والمعنى، من الحكمة الصوفية. يقول أونامونو: "يمتاز الإنسان الطيب بثلاث صفات رئيسية: أولها: أنه إنسان أعزل لا يحميه تكتل سياسي أو اجتماعي أو مهني، وهو لهذا مُستباح (الساحة) دوماً. ثانيها: أنه إنسان مسالم لا يخوض المعارك وإنما يتلقّى الصدمات واللكمات باستمرار، وهو لهذا مهزوم دوماً. وثالثها: أنه إنسان نبيل يلتزم بممارسات نظيفة مشروعة وهو لهذا مضطهد باستمرار. ونقيض الإنسان الطيب ليس الإنسان الشرير، وإنما هو الإنسان الانتهازي الذي يوصف بثلاث صفات أيضاً: أولها أنه إنسان متم وهو لهذا محمي، وثانيها أنه طموح وهو لهذا عدواني، وثالثها أنه وصوليّ، وهو لهذا رابح على الدوام." (24)

نعود إلى ما يُسميه الصوفية "حظوظ النفس"؛ أي المكاسب والمناصب

(24) قرأت هذه الشذرة لأونامونو في مرجع ما، ودوّنتها وطلبت طباعتها، وسهوت عن إثبات المرجع.

ومتاع الرفاه ومباهج الحياة المادية الأخرى، فنلمس أنها، في حقيقة الأمر، شؤون متخارجة مع ذات الإنسان؛ أي ليست جزءاً من صميم ماهيته أو شخصيته؛ إذ تطرأ عليه هذه الأمور عادةً مع تقدّمه في مراحل العمر، وتُسبغ على الإنسان مثل الرداء، وتُنزع عنه فجأةً أو عَنوةً في بعض الأحيان. يقول الفيلسوف الهندي رادا كريشنان⁽²⁵⁾ Radhakrishnan الذي يُفصح عن اتجاه رוחي يستند فيه بالطبع إلى تراث مختلف عن تراثنا: "الثروة الحقيقية في أن نكون وليس في أن نمتلك. العقل الحر لا يكون إمعيّاً.... ليس في الإمكان أن يقنع الإنسان بمتاع الدنيا والممتلكات... للإنسان مصير آخر هو تحقيق الروح في ذاته." (26)

ويشعر المرء بعد بلوغه الخمسين على العموم بالوحدة تغزو روحه على وجه التدريب، حتى في أثناء مشاركته في جلسة هانئة مع أفراد أسرته الخاصة؛ ذلك أن مسألة الموت والمصير يشكّلان هاجساً خفياً يظهر أحياناً ويتلاشى أحياناً في وعي المرء مع مرور الأيام. ويقترن هذا الهاجس، في أغلب الأحوال، مع تساؤل مؤشرات الصحة والعافية في نفسه وفي بدنه شيئاً فشيئاً. وقد يغزو وجدانه غمٌ وكآبة لا يدري عن أسبابهما شيئاً. عند ذلك تهون المكاسب المادية عادةً في نظر الإنسان، وتهون مُتَع الدنيا. وتصبح أقصى غاية ينشدها المرء هي العافية أو بعض العافية الممكن. كما يتمنى في هذه الحالة بضع سنين أخرى يتسّع فيها العمر، فيستدرك فيها بعض ما فاتته وما ضيَّعه في الماضي وهو ماضٍ في خضم السعي الدؤوب من أجل تحصيل ما يسميه المتصوفة "فضول" العيش، أقصد ما نسميه اليوم "الكماليات"، وهي، خلافاً لما يظن كثير من الناس، غير ضرورية لاستمرار الحياة.

خاتمة

عالجت في هذا البحث نماذج من الحكمة الصوفية المبكرة مما أثر عن: معروف الكرّخي، وسهل التستري، ومظفر القرميسيني، وبشر الحافي، والداراني،

(25) أستاذ فلسفة تولى عدة مناصب علمية وسياسية، إلى أن انتخب رئيساً لجمهورية الهند عام 1962م، وبعد 5 سنوات ترك الرئاسة وعاد للتدريس. توفي سنة 1975م.

(26) رولد. مقدمة في نظرية المعرفة، ترجمة وتعليق: أديب نايف ذياب، عمان، 2003م، ص 64.

ويحيى بن معاذ الرازي. فاستنتجت من مناقشة أربع حكم منها في البدء الخصائص العامة للحكمة الصوفية. ثم بيّنت أن هذه الحكمة تستمد تلميحاتها من معانٍ ذكرت في القرآن الكريم والسنة.

وبيّنت أيضاً أنها، مع بساطتها أحياناً وحضور عنصر المبالغة فيها في أحيانٍ أخرى، مؤهلةٌ لهداية الإنسان في مسالكه اليومية ومعاملاته مع الآخرين. صحيح أن الكرخي مثلاً قد جهر بـ "أخلص تخلص" لتبيين الصلة الصحيحة فيما بين العبد وربّه، لكنّ هذا المبدأ ذاته مؤهلٌ لإرشاد الإنسان عندما يحاول تقويم صلته بإخوانه في المجتمع. وفي حكمة الرازي لمسناً مبالغةً ينم عنها ادّعاؤه أن جميع ما في الدنيا (من مكاسب مادية واجتماعية) لا يساوي -على كثرته- غمّ ساعة مما يعانيه الإنسان الفرد حينما يفقد شيئاً أو يفوته شيء. لكننا نحسد في هذه الدعوى شيئاً من الحقيقة. ذلك أن ما يفقده الإنسان، أو يخفق في تحصيله لا يمكن -في كثير من الأحيان- أن يسترجعه بالاهتمام له ومعانقة التحسّر عليه. الغم على المفقود أو الفأث يذهب سدى، ولا يُجدي نفعاً.

الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال

زكي الميلاد⁽¹⁾

مقدمة

نتناول هنا واحدة من الفلسفات المهمة والجادة، التي اتصل بها الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الفلسفة الذاتية التي أبدعها الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال،⁽²⁾ وعرف بها في الشرق والغرب، وبرهن من خلالها على تخلق الفكر الإسلامي، وقدرته على الإبداع الفلسفي.

وتكمن أهمية هذه الفلسفة، في كونها جاءت بعد زمن طويل من التراجع والجمود الذي أصاب الفكر الفلسفي الإسلامي بعد عصور الانحطاط الحضاري في الأمة، ولما تميزت به من نضج وتماسك، وتجلى فيها ذوق الفلسفة وروحها، وظهرت بالمستوى الذي يضاهي الفلسفات الأخرى في الشرق والغرب، ولما كسبته من اهتمام جاد في الأوساط الفكرية والفلسفية، لا سيما في الوسط الفكري والفلسفي في الغرب، وهو الوسط الذي لا يلتفت في العادة إلا لتلك الفلسفات التي تضاهي فلسفاته.

(1) كاتب وباحث في الفكر الإسلامي. رئيس تحرير مجلة الكلمة. البريد الإلكتروني: almilad@almilad.org

(2) فيلسوف وأديب صوفي هندي، درس الفارسية والعربية بجانب الأردية، حصل على الدكتوراه من جامعة ميونخ في ألمانيا، كان رئيساً لحزب العصبة الإسلامية. نادى بانفصال المسلمين عن الهندوس، وبتأسيس دولة إسلامية، واقترح لها اسم "باكستان"، توفي سنة 1938م. [المحررون]

وتكمن أهمية هذه الفلسفة أيضاً، من جهة علاقتنا بعصر العولمة التي وضعت هويات المجتمعات الإنسانية على المحك، ونهت هذه المجتمعات على ما يمكن أن تتعرض له هذه الهويات من أخطار وتهديدات حقيقية؛ كالاختراق، والتمزق، والطمس، والاقتلاع.

أولاً: إقبال والفلسفة الذاتية

1 - إقبال ومكانته في الفكر الإسلامي

منذ أن دخل العالم الإسلامي عصور التراجع الحضاري، التي انحدرت فيها روح الإبداع والتجدد الفكري والفلسفي، بات من المستهجن -في نظر بعضهم- إطلاق وصف الفلسفة على النظريات والأفكار في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، لما لهذا الوصف من هيبة ورهبة متوارثة من العصور القديمة، وكونه معبراً عن أسمى تجليات العقل والتفوق الفكري، وبوصفه مذكراً بأولئك الفلاسفة الكبار الذين أبقاهم التاريخ في ذاكرته، وظل يبجلهم وما زال يدين لهم بالعرفان لإسهامهم في ازدهار الفكر الإنساني وتقدمه، أمثال: أفلاطون وأرسطو في العصور اليونانية القديمة، وابن سينا وابن رشد في العصور الإسلامية الوسيطة، وديكارت وكانط في العصور الأوروبية الحديثة.

لكن وضعية هذا الوصف سوف تختلف عند الاقتراب من الدكتور محمد إقبال والحديث عن تجربته الفكرية والفلسفية؛ فهو واحد من المفكرين القلائل في المجال الفكري الإسلامي الحديث، الذين يذكرون بأولئك الفلاسفة، ومنزلتهم الفكرية السامية، في العالمين: الإسلامي، والأوروبي.

ومثل هذا الانطباع، أشار إليه كثير من الباحثين والأكاديميين العرب والمسلمين، الذين اقتربوا من التجربة الفكرية والفلسفية لإقبال، وتعرفوا عليها، وأثارت إعجابهم، وفي هذا الشأن، قارن الدكتور طه حسين بين إقبال وأبي العلاء المعري بوصفهما شاعرين وفيلسوفين، ورأى أن كليهما "أخضع الفلسفة للشعر، وأخضع الشعر للفلسفة، وما أصعب هذين الفنين الخطيرين، وكليهما

"أثبت شخصيته كأقوى ما يكون إثبات الشخصية." (3)

وقارن الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، بين إقبال والفيلسوف الألماني الشهير كانط،⁽⁴⁾ ورأى أن ما حاول إقبال القيام به في تاريخ الفكر الإسلامي، شبيه من بعض الوجوه بما حاول القيام به كانط في الفكر الغربي.⁽⁵⁾

ومن جهته قارن الدكتور ماجد فخري رئيس دائرة الفلسفة بالجامعة الأمريكية في بيروت سابقاً، بين إقبال وأبي حامد الغزالي، فالتسويق الذي عمل إقبال على بسطه، في كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، يشبه -في ضخامته- التسويق الذي قام به الغزالي قبل ذلك التاريخ بنحو ألف سنة في كتاب (إحياء علوم الدين)، وأن ما قام به إقبال محاولة فذة وعميقة الجذور، لم يبلغ شأوه فيها أي مفكر في القرن العشرين لإعادة النظر في المشكلات الإسلامية الأساسية في ضوء اعتبارات حديثة.⁽⁶⁾

كما أن مثل هذا الانطباع عن إقبال نجده حتى عند الغربيين المشتغلين بالفكر والفلسفة، خاصة بين الألمان، الذين وصفوه بـ"الفيلسوف". وأن يأتي هذا الوصف من الألمان، فذلك يعني دلالة تختلف عما إذا جاء من غيرهم من الأوروبيين، لأن الألمان كان ينظرون لأنفسهم بأنهم يمثلون العصر الثاني للفلسفة بعد عصرها اليوناني الأول القديم، وهذا ما يراه الفيلسوف الألماني الشهير هيجل وهو يتحدث عن تقسيم عام لتاريخ الفلسفة وبداية تاريخها، في كتابه (محاضرات في تاريخ الفلسفة)؛ إذ يقول حين يلخص كلامه "وهكذا فإن

(3) حسين، طه. "إقبال فرض نفسه على الدنيا والزمان"، مجلة الوعي الباكستانية، س6، ع31، مايو 1958م.

(4) كانط: فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر، كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير. [المحررون]

(5) بوعزيزي، محمد العربي. محمد إقبال: فكره الديني والفلسفي، دمشق: دار الفكر، 1999م، ص139. نقلاً عن: عثمان أمين، رسالة محمد إقبال، مجلة الندوة التونسية، س1، ع8، أغسطس 1953م.

(6) فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974م، ص478.

لدينا في الجملة فلسفتان اليونانية والجرمانية... فالفلسفة الجرمانية لا يمكن أن تعتبرها قد بدأت إلا عندما ظهرت فلسفة في شكلها الحقيقي.⁽⁷⁾ وفي نظره أن الأمم الأوروبية الأخرى مثل إيطاليا وإسبانيا وفرنسا وإنكلترا قد ارتدت حلة جديدة بفضل المفاهيم الجرمانية، كما رأى أن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة؛ لأن الفلسفة بمعناها الدقيق عنده تبدأ في الغرب فقط، وفي الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة.⁽⁸⁾

والجدير بالإشارة أن أهم تقدير حصل عليه إقبال كان من الألمان، فقد أسسوا جمعية تحمل اسمه (جمعية إقبال) تهتم بنشر أفكاره والتعريف به داخل ألمانيا وخارجها، وأقاموا له نصباً تذكاريّاً بساحة جامعة ميونخ التي درس فيها، وحصل منها على الدكتوراه عام 1908م، وظلوا يقارنون بينه وبين الشاعر الألماني غوته،⁽⁹⁾ وبينه وبين نيتشه،⁽¹⁰⁾ ومن المصادفات أن يكون صديق إقبال الألماني البارون فالتهايم آخر زائر له قبيل وفاته بليلة واحدة.

وفي نطاق هذه المقارنات أيضاً، أجرت الباحثة الروسية (مارييتا ستيانيانن) مقارنة بين إقبال وجلال الدين الرومي حول مفهوم الإنسان الكامل. وقد أطلق على إقبال رومي العصر، ووجدت (مارييتا) في هذه التسمية انعكاساً للاهتمام العميق الذي لقيته أعمال الشاعر الفيلسوف جلال الدين الرومي⁽¹¹⁾ عند إقبال،

(7) هيجل. محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002م، ص 203.

(8) المرجع السابق، ص 199.

(9) غوته: أديب ألماني عالمي، اهتم بالأدب والعلوم الفيزيائية، وتقلد مناصب سياسية من أهم أعماله آلام فارتير. [المحررون]

(10) نيتشه: فيلسوف وشاعر ألماني، كان عالم نفس ولغويات متميز، وهو ملهم للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة من أشهر مقولاته موت الإله. [المحررون]

(11) جلال الدين الرومي: أديب وفقه وصوفي. كان له تأثير كبير في الأدب الفارسي والتركي والأوروبي، وترجمت كتبه إلى لغات عديدة. [المحررون]

كما تعكس في نظرها أيضاً التقارب الجمالي والفكري الكبير بين الفيلسوفين.⁽¹²⁾ ولهذا يعد إقبال واحداً من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصر الحديث، وكان صاحب فلسفة عرفت بالفلسفة الذاتية، وهي الفلسفة التي عرّف إقبال نفسه بها، وقدمها بوصفها فلسفة لها مقومات وركائز وشروط الفلسفة الجادة والناضجة والتماسكة، وفيها ذوق الفلسفة وعقلها وروحها، التي تضاهي وتتضايّف مع باقي الفلسفات الأخرى: القديمة والحديثة.

لم يكن إقبال مشتغلاً بالفلسفة وحسب، أو يحاكي فلسفات الآخرين، ويقتبس منها ويتأقّف معها، بل كان فيلسوفاً صاحب فلسفة خاصة اجتهد في إبداعها وبنائها ورفدها بالمعارف والتجارب والتأملات. والطريقة التي توصل فيها إقبال إلى هذه الفلسفة، هي التي أضفت عليها ملامح الفلسفة وسماتها الجادة والناضجة، وأكسبتها اعتراف الآخرين واهتمامهم، ولا سيّما الفلاسفة، والفلاسفة الأوروبيين خاصة.

وقد عكست هذه الفلسفة ثلاثة أنماط من التجارب التي عايشها إقبال، واتصل بها لزمن طويل، وتأمّل فيها وفحصها واختبرها، وهذه الأنماط هي: التجربة الدينية، والتجربة الشعرية، والتجربة الفلسفية.

2 - التجارب التي عايشها إقبال

إن الفلسفة التي تمر بهذه الأنماط من التجارب تكتسب غنى وثراء من جهة، ونضجاً وتماسكاً من جهة أخرى، وتصبح مهياً للتمييز والتفوق على غيرها من الفلسفات الأخرى التي تفتقد واحدة من تلك الأنماط الثلاثة؛ لأن كل تجربة لها إرثها وذوقها وتميزها من غيرها، ولها أيضاً إشراقاتها وفتوحاتها وإلهاماتها. وإذا أردنا أن نضع حداً ممكناً وفاصلاً بين هذه الأنماط من التجارب، فإنه يمكن القول إنّ محور التجربة الدينية هو العلاقة بالله سبحانه في أسمى تجلياتها، ومحور التجربة الشعرية هو العلاقة بالروح في أسمى تجلياتها، ومحور التجربة

(12) جماعة من الباحثين السوفيّات. التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفيّاتية، ترجمة: جماعة من المترجمين، بيروت: دار الفارابي، 1987م، ص 105.

الفلسفية هو العلاقة بالعقل في أسمى تجلياتها كذلك.

ولم تكن هذه الأنماط من التجارب لدى إقبال تجارب عادية وسطحية وحسب، بل كانت تجارب شديدة العمق والفعالية، ولم تكن تجارب عبور وانتقال متعاقبة زمنياً وتاريخياً، ولم تكن أيضاً تجارب منفصلة ومفككة، بل كانت تجارب متعاضدة وراسخة، انفتحت عليها إقبال منذ وقت مبكر من حياته، وظل على تواصل معها، يتأمل فيها، ويجري المقارنات والمقاربات فيما بينها، كاشفاً عن أبعادها وملامحها، وفاحصاً عن عناصرها ومكوناتها، ومختبراً حدودها وعلاقتها، وبقي محتفظاً بالعلاقة بها إلى آخر حياته.

ومع ذلك، فإن هذه الأنماط من التجارب في رؤية إقبال لم تكن على درجة واحدة من التراتب، ولا ينظر إليها بوصفها تجارب متكافئة فيما بينها، فقد كان يعطي الدين والتجربة الدينية درجة أسمى من التجربة الشعرية، والتجربة الفلسفية، وهذا ما حاول إثباته والبرهنة عليه في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام". وحين يمحس رأيه في هذا الشأن يرى أن "مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة، فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء، وهي بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد، أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة روحية، ومشاركة واتصال وثيق." (13)

وقد صوّر إقبال هذا الموقف الذي يسمو فيه الدين على الفلسفة في أبيات شعرية وردت في ديوانه (ضرب الكلیم)، يقول فيها:

قد مزجت بطينتي ومائي	في عصبي فلسفة الأشياء
وإن يكن عرفانه قليلاً	أحاط إقبال بها تفصيلاً
فلسفة بعد من الحياة	عاقبه العقل إلى شتات

(13) إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: محمود عباس، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص 74.

للذة الأعمال حادي الموت

ونغمة الأفكار دون صوت

الدين أحمد وإبراهيم

الدين في حياتنا تقويم

والتجربة الدينية التي أعلى إقبال من شأنها، وأحلها مكاناً سامياً تنقسم إلى ثلاثة أطوار، شرحها في محاضراته التي حملت عنوان "هل الدين أمر ممكن؟"، وهي المحاضرة الأخيرة في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، وهذه الأطوار هي: طور الإيمان، وطور الفكر، وطور الاستكشاف.

وحسب شرحه لهذه الأطوار، يرى إقبال أن في الطور الأول تبدو الحياة الدينية صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً، ومن دون تحكيم العقل في تفهم مراميهِ البعيدة أو غايته القصوى. وفي الطور الثاني، لا يكون التسليم المطلق بنظام ما بعيداً عن تفهم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده؛ إذ تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع الميتافيزيقا، هي نظر في الكون متسق اتساقاً منطقياً. وفي الطور الثالث، يحل علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصية حرة لكن لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره.⁽¹⁴⁾

وفي نطاق هذه الأنماط من التجارب، أجرى إقبال كثيراً من المقارنات والمقاربات الدينية والشعرية والفلسفية، خاصة بين فلاسفة المسلمين وفلاسفة أوروبا القدماء والمحدثين، وكتاباتهِ الشعرية وبالذات الثرية مفعمة بهذا النمط من المقارنات والمقاربات التي كشفت عن سعة اطلاعه، وغزارة علمه، وعمق معارفه، وهذا ما لمسهُ كل من اقترب أو اشتغل بكتاباتهِ ومؤلفاته؛ دراسةً وترجمةً ومطالعةً.

وتجلى هذا النمط من المقارنات والمقاربات بصورة أوضح في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، الذي قامت فكرته وحكمته على هذا الأساس،

(14) المرجع السابق، ص 209.

وذلك حين وجد إقبال أن شباب المسلمين، في آسيا وإفريقيا، يحتاجون إلى توجيه جديد لعقيدتهم، الأمر الذي تطلّب في نظره "أن يصاحب يقظة المسلمين تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بناءه من جديد إذا لزم الأمر".⁽¹⁵⁾

وبحسب التصنيف الفلسفي الشهير الذي وضعه الدكتور جميل صليبا سنة 1966م، وقسم فيه التيارات والاتجاهات الفكرية والفلسفية إلى سبعة اتجاهات رئيسية؛ يمكن تحديد فلسفة إقبال ضمن الاتجاه المثالي الذي اهتم بالأبعاد الروحية والأخلاقية والوجدانية، وهي الأبعاد التي ركز عليها إقبال، وتجلت بوضوح كبير في فلسفته وخطابه الفلسفي. وضم هذا الاتجاه في النطاق العربي وجدانية عباس محمود العقاد، وجوانية عثمان أمين، ورحمانية زكي الأرسوزي. وحين المقارنة بين هؤلاء وإقبال، يمكن القول إن فلسفة إقبال هي أكثر غنى وثراء وإلهاماً من جهة تلك الأبعاد الروحية والأخلاقية والوجدانية.

ثانياً: الفلسفة الذاتية: الفكرة والأبعاد

شرح إقبال هذه الفلسفة بشكل أساسي في مقدمتين كتبهما لاثنين من أهم دواوينه الشعرية وأولها، وهما (أسرار خودي) المنشور باللغة الفارسية سنة 1915م، ويعني أسرار الذات، وديوان (رموز بي خودي) المنشور باللغة الفارسية أيضاً سنة 1918م، ويعني رموز نفي الذات. في الديوان الأول شرح إقبال هذه الفلسفة من جهة إثبات الذات، وشرحها في الديوان الثاني من جهة نفي الذات أو اللاذاتية.⁽¹⁶⁾

(15) المرجع السابق، ص 14.

(16) نقل هذين الديوانين إلى اللغة العربية الدكتور عبد الوهاب عزام، وجمعهما في ديوان واحد صدر بالقاهرة سنة 1956م، بعنوان (الأسرار والرموز). ويُعدّ الدكتور عبد الوهاب عزام الذي كان سفيراً لمصر في باكستان، في طليعة الذين عرّفوا بشعر إقبال وفلسفته في المجال العربي، وصنّف كتاباً عنه، هو من أوائل المؤلفات التي صدرت باللغة العربية، وحمل عنوان (محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره) صدر سنة 1954م، بعد كتاب (فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند والباكستان) لمؤلفيه محمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان الصادر سنة 1950م.

ولعل أكثر نص يوضح المعنى الكلي لفلسفة إقبال ومفهومه للذاتية، هو النص الذي يقول فيه: "إن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها، وأن كماله على قدر إثبات ذاته وتمكين استقلاله، ومثله الأعلى هو الذات العليا التي يطمح كل فرد إلى التخلق بأخلاقها كما جاء في الأثر، وتنقص ذاته على قدر بعده من الخالق، وأكمل الناس أقربهم إلى الله تعالى." (17)

وقد أوضح إقبال أن هذه الفلسفة هي حصيلة عشرين سنة من سبر أغوار المعرفة، ومن النظر والتأمل في فلسفات العالم، وكيف أنه بذل جهداً ذهنياً وروحياً حتى توصل إليها، في إشارة منه إلى الدفاع عن فلسفته أمام ما يمكن أن يعترضها من مواقف قد تنتقص منها، أو تشكك فيها، سواء من المسلمين أو الأوروبيين.

ويعلي إقبال من شأن فلسفته ويرفعها عن مقام رجل الشارع العادي، رداً على مواقف بعضهم، أو تداركاً لمثل هذه المواقف، فيقول: "إنني لم أحظ بذكاء خارق أو ذهن حاد، ولا أزعم لنفسي قدراً غير عادي من المعرفة، فلا شك أن لدي معرفة وإدراكاً أخطر من ذلك الذي لرجل الشارع، وإذا كان الأمر قد استغرق مني عشرين سنة للتوصل إلى هذه النتيجة، فكيف للعامة بجهلهم الواضح لتاريخ العالم الفكري والعلمي أن يسبروا أغوارها ببذل قليل من الجهد الذهني وحسب." (18)

ورداً على مواقف منتقديه من الأوروبيين، يقول إقبال: "قد طالعت فلسفة العالم أكثر من عشرين سنة، ففي وسعي أن أدلي برأيي بعيداً عن التعصب، وأن أنقد حوادث العالم غير متحيز، إنني أقصد في دواويني أن أضع أمام أعين الناس مثلاً عالية عمرانية شاملة." (19)

أما لماذا اختار إقبال كلمة (خودي) لوصف فلسفته، وضبطها بهذه الكلمة التي أرادها وقصدها وتمسك بها، فقد أوضح الصعوبات البالغة التي واجهته، وتوصله

(17) إقبال، محمد. الأسرار والرموز، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة: دار المعارف، 1956م، ص 16.

(18) معوض، أحمد. العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، القاهرة: الهيئة المصرية، 1980م، ص 237.

(19) عزام، عبد الوهاب. محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، القاهرة، 1956م، ص 13.

بعد جهد شديد لهذه التسمية، ثم كيف لهذه الكلمة التي يعتريناها النقص، وفيها من المتاعب حسب قول إقبال، أن تعبر عن فلسفة بإمكانها معالجة فلسفات بمستوى فلسفات كانط وهيغل ونيثشة وبرجسون⁽²⁰⁾ وغيرهم، فبعد أن يتساءل إقبال بقوله: "ما هذا الشيء الذي نسميه (أنا) و(خودي) أو (مين) بالأردية، الذي يبدو في أعماله، ويخفى في حقيقته، والذي يخلق كل المشاهدات، ولكن لطافته لا تحتمل المشاهدة؟ أهو حقيقة دائمة أم أن الحياة تجلت في هذا الخيال الخادع، تجلياً عرضياً لتحقيق مقاصدها الراهنة؟"

وقبل أن يجيب إقبال عن هذا التساؤل يرى بأن "سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على الإجابة عن هذا السؤال، ولكن جواب هذا السؤال لا يتوقف على المقدرة الفكرية في الآحاد والجماعات كما يتوقف على طباعها وفطرتها. فأمم الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر (أنا) في الإنسان من خداع الخيال، وهي تعد الخلاص من هذا الغل نجاة، وميل أهل الغرب ساقهم إلى ما يلائم طباعهم في هذا البحث."⁽²¹⁾

وعن اختياره وتفضيله لكلمة "خودي"، يقول إقبال: "اخترت كلمة (خودي) بصعوبة بالغة وجهد شديد، فمن وجهة النظر الأدبية، فيها العديد من المثالب ونواحي النقص، ومن الناحية الأخلاقية، تستعمل عادة في كل من الفارسية والأردية بمعنى سيء. وكذلك الحال مع الكلمات الأخرى للحقيقة الغيبية لكلمة (أنا) فكلها على الدرجة نفسها من السوء، مثل: أنا، شخص، نفس، أناية، أما المطلوب فكان كلمة لمعنى الذات لا لون لها، وليس لها مدلول أخلاقي معين. وعلى حد علمي ليس هناك مثل هذه الكلمة لا في الأردية ولا في الفارسية، فكلمة (مين) في الفارسية على قدر من السوء نفسه، ومع ذلك، وحرصاً على متطلبات الشعر، فقد وجدت أن كلمة (خودي) أكثرها مناسبة، وفي الفارسية هناك بعض الشواهد أيضاً على استعمال كلمة (خودي) للتعبير عن حقيقة الأنا البسيطة. ومن الناحية الغيبية، تستعمل كلمة خودي بمعنى محايد للتعبير عن الشعور بـ(الأنا)

(20) تركزت أعمال برجسون على الفكر المتحرك، وحاول أن ينقذ القيم التي أحاطها المذهب المادي، ويؤكد إيماناً لا يتزعزع بالروح. [المحررون]

(21) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 13.

الذي يكون القاعدة للوحدة لدى كل فرد، وهي لا تفصح من الناحية الغيبية، عن أي دلالة أخلاقية لأولئك الذين لا يستطيعون التخلص من مدلولها الأخلاقي." (22)

وحين يوضح إقبال المعنى الأخلاقي لكلمة "خودي"، يقول: "تعني خودي من الناحية الأخلاقية في استعمالها، الاعتماد على الذات واحترامها والثقة فيها والحفاظ عليها، بل تأكيدها عندما يكون ذلك لمصالح الحياة، والقدرة على الاستمسك بقضية الحق والعدالة والواجب حتى في مواجهة الموت. ومثل هذا السلوك أخلاقي في نظري؛ إذ إنه يساعد في دمج قوى الذات، ويضفي عليها صلابة في مقابل قوى الانحلال والتفكك، ومن الناحية العملية تحمل الذات حقين رئيسيين، ألا وهما الحق في الحياة، والحرية، كما تحددها الشريعة الإلهية." (23)

وحدد إقبال ثلاث مراحل لكمال الذات، هي: طاعة القانون الإلهي، وضبط النفس، والنيابة الإلهية التي هي أعلى درجات الرقي الإنساني، بوصف الإنسان خليفة الله في الأرض، وهذا الارتقاء عند إقبال هو أكمل ذات تطمح إليه الإنسانية، وهو معراج الحياة الروحي.

ويشير إقبال إلى الوجه الآخر لهذه الفلسفة، التي تركز على نفي الذات أو اللاذاتية، فهو عندما يشجب نفي الذات، لا يقصد به المعنى الأخلاقي، الذي هو بهذا المعنى في نظره مصدر قوتها، وإنما أراد بإدانة نفي الذات حسب قوله: "إدانة لتلك الأنماط السلوكية التي تؤدي إلى القضاء على الأنا كقوة غيبية، لأن ذلك يعني تحلل الأنا وعدم قدرتها على الاستمرار الأبدي الذاتي." (24)

وهنا يطالعنا سؤال جوهري: لماذا فضل إقبال تصوير فلسفته عن طريق الشعر، وتحويل هذه الفلسفة إلى منظومة شعرية، بدلاً من التعبير عنها من خلال الفلسفة والبراهين الفلسفية، الأمر الذي دعا بعضهم إلى رؤية إقبال شاعراً أكثر من كونه فيلسوفاً، وعرف بشعره أكثر من أفكاره الفلسفية؟! وبالعودة إلى تصورات إقبال ووجهات نظره، يمكن الكشف عن ثلاثة عوامل لعلها رجحت عنده هذا الاختيار، وهذه العوامل هي:

(22) المرجع السابق، ص 13.

(23) معوض، العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص 332.

(24) المرجع السابق، ص 331.

- يرى إقبال أن الحق إذا لم يكن فيه حرقه القلب فهو فلسفة، فإذا مسته نار القلب كان شعراً، لهذا أثر أن يخرج فلسفته في صور شعرية ليتصل الحق بالقلب كما يقول، فيعمل في تسيير الإنسان وتقويته.

- تحدث إقبال كيف أنه اجتهد في أن يحزر هذه المسألة التي يصفها بالدقيقة من تعقيد الأدلة الفلسفية، ويلونها بألوان الخيال لتيسير إدراك حقيقتها.

- يشعر إقبال أن نظرية الذات ليست أمراً سهلاً على الفهم، وأنها تعتمد في استيعابها على التجارب الروحية الذاتية، أكثر من اعتمادها على الاستدلال المنطقي.

ويمكن أن نضيف عاملاً رابعاً لم يأت إقبال على ذكره تصريحاً أو تلميحاً، ولا يمكن استبعاده أيضاً، ويتحدد هذا العامل في أن إقبال كأنه حاول اقتفاء أثر جلال الدين الرومي الذي عبّر عن أفكاره وتأملاته، وشرح نظريته عن الإنسان الكامل من خلال الشعر، كما تجلّى ذلك في ديوانه الشهير (المثنوي)، وكان هدفه -حسب قوله- تعليم الناس وتوجيههم، وإعطاءهم فهماً لفكرته. وهذا ما انتهجه إقبال الذي صب أفكاره وتأملاته، وشرح فلسفته عن طريق الشعر وبأسلوب جلال الدين الرومي نفسه؛ إذ نظم شعره كما يقول الدكتور عبد الوهاب عزام على القافية المزدوجة، التي تسمى المثنوي في عرف شعراء الفرس، ومن تبعهم من شعراء التركية والأردية.⁽²⁵⁾

ويتأكد هذا الانطباع ويتوثق بالعودة إلى تلك المقارنة التي أجرتها الباحثة الروسية "مارييتا ستيبانيانيس" بين إقبال وجلال الدين الرومي، وأشارت فيها إلى أن إقبال كان يعدّ الرومي معلمه ومرشده، وحسب تقديرها لم يخل مؤلف واحد من مؤلفات إقبال إلا وورد فيه اسم الرومي بوصفه باعثاً للإبداع ووسيطاً ودليلاً إلى الحق.⁽²⁶⁾

(25) عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص 134.

(26) جماعة من الباحثين السوفيات. التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، مرجع سابق، ص 13.

ثالثاً: الفلسفة الذاتية: الحكمة والغايات

يمكن القول إن إقبال كان ناظراً في فلسفته الذاتية إلى وضعيات فكرية واجتماعية ثلاث، أنعم النظر فيها طويلاً، وظلت حاضرة في فكره وذهنه، ولم تكن تفارق شعوره وإحساسه، وتجلت في شعره ونثره، وهذه الوضعيات هي:

1 - وضعيات المجتمع الهندي

وهو المجتمع الذي ينتمي إقبال إلى بيئته ومحيطه، وعاش فيه طفولته وأطوار حياته، وعاصر أحداثه وتحولاته. وفي هذا النطاق وقف إقبال أمام مفارقتين خطيرتين ومؤثرتين في وضعيات المسلمين داخل المجتمع الهندي، هما:

المفارقة الأولى: ذات طبيعة فكرية؛ إذ كانت تتنازع ثقافة المسلمين هناك اتجاهات صوفية تدفع نحو فناء الذات من جهة، واتجاهات تغريبية تدفع نحو استتباع الذات من جهة أخرى. وجاءت الفلسفة الذاتية في بُعديها لمواجهة هذه الاتجاهات؛ فأمام نزعة فناء الذات جاء تأكيد فكرة إثبات الذات، وأمام نزعة استتباع الذات جاء تأكيد فكرة نقد نفي الذات أو اللاذاتية.

والمفارقة الثانية: ذات طبيعة اجتماعية؛ إذ كان الوجود الإسلامي هناك واقعاً تحت تأثير قوتين كبيرتين: قوة الأغلبية الهندوسية داخل المجتمع الهندي، التي حاولت تذويبه في فضائها الواسع الكبير، وقوة الاستعمار الإنجليزي التي تسعى إلى أن تحلله، وتفرض التبعية عليه وتربطه بمجتمع المستعمر، وأراد إقبال من فلسفته الذاتية تمكين المسلمين من مواجهة هاتين القوتين المؤثرتين؛ لمواجهة خطر الذوبان تجاه قوة الأغلبية غير المسلمة بفكرة إثبات الذات، ومواجهة خطر التحلل تجاه قوة مجتمع المستعمر بفكرة اللاذاتية.

وحين دعا إقبال إلى قيام دولة للمسلمين في مناطق الأكثرية المسلمة في شبه القارة الهندية، أراد من هذه الخطوة تحقيق فلسفته الذاتية من جهتين، من جهة حماية المسلمين من خطر الذوبان وخطر التحلل، ومن جهة إثبات الذات بقيام دولة كان يتطلع منها إقبال إلى أن تتجلى فيها مدنية الإسلام، وعبقورية

الشريعة الإسلامية، ولتكون فرصة مواتية حسب قوله: "لتقديم الإسلام للعالم على حقيقته الكاملة في أسلوب يطابق روح العصر الجديد، خالياً مما أصابه من تشويه في عهد بعض الحكومات التي لم يكن يعينها تطبيق مبادئه وإرساء قواعده،" (27) ولتكون طريقاً لا بديل عنه كما يقول محمد أسد لإعادة إحياء الآمال الإسلامية الخاملة، وإحياء هوية سياسية واحدة لشعوب إسلامية نبتت من جذر واحد، وتعتنق كلها عقيدة واحدة. (28)

والجدير بالإشارة أن إقبال قد أبقى معه محمد أسد في الهند، بعد إقناعه بالعدول عن مواصلة سفره إلى شرق تركستان والصين وإندونيسيا، لغرض بلورة تصور فكري لإقامة دولة إسلامية مستقلة تحمل اسم باكستان.

2 - وضعيات الأمة الإسلامية

كان إقبال وثيق الصلة بالأمة الإسلامية؛ الأمة التي ينتمي إلى هويتها وثقافتها وتاريخها، ويتحسس آلامها وآمالها، وظل يتطلع إلى اليوم الذي تستعيد فيه هذه الأمة مدنياتها ومجدها وازدهارها الحضاري، وشعره ونثره ينبضان بهذه الروح ويتألقان بها، وتجلى ذلك في قوة تأثيره الواسع والممتد بين مختلف المجتمعات الإسلامية شرقاً وغرباً، وبقي محتفظاً بهذا التأثير والامتداد.

والذين تعرّفوا على سيرة إقبال وتجربته الإصلاحية، من باحثين ومؤرخين، عدّوه واحداً من المصلحين البارزين في تاريخ العالم الإسلامي الحديث، فقد عدّه الدكتور عثمان أمين من أبرز شخصيات التاريخ الإسلامي الحديث، إلى جانب جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده المصري، وعبد الرحمن الكواكبي السوري. (29) وفي هذا النطاق أراد إقبال من فلسفته الذاتية، تحقيق ثلاث غايات متصلة

(27) حسون، علي. فلسفة إقبال، دمشق: دار السؤال، 1986م، ص 200. من خطاب إقبال الذي ألقاه في اجتماع الرابطة الإسلامية بمدينة الله أباد سنة 1930م.

(28) أسد، محمد. الطريق إلى مكة، ترجمة: رفعت السيد علي، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1425هـ، ص 33.

(29) أمين، عثمان. "رسالة محمد إقبال"، ضمن كتاب: إقبال العرب على دراسات إقبال، لاهور: مطبعة المكتبة العلمية، 1977م.

ومتشابهة فيما بينها، وهذه الغايات هي:

أ - دفع الأمة نحو التمسك بالإسلام بوصفه هوية ثابتة وراسخة لها، أمام ما تعرضت له هذه الهوية من عبث وتشويه وتمزيق، ومحاولة ربطها بهويات أجنبية تنتمي إلى مرجعيات أوروبية. وكان إقبال شديد الوعي بهذه القضية لكونه مفكراً ملتزماً بالهوية الإسلامية، وخاض معارك فكرية وفلسفية على الأرض مع الفلسفات الأوروبية الزاحفة آنذاك بقوة نحو المجتمعات الإسلامية، فأراد من فلسفته الذاتية أن تكون بمنزلة سياج يحصن الهوية الإسلامية من الاختراق، وسيلاً إلى ثبات الأمة على هويتها. وفي هذا الشأن ظل إقبال يدعو إلى جعل دستور الحياة ونظام العمل قائمين على أصول الإسلام ومبادئه، ودعا إلى وضع حلول جميع المشكلات على أساس النظرية الإسلامية وحدها.

ب - تحفيز الأمة إلى التغلب على الضعف الذي أصابها واستوطن فيها، وأدى إلى تمزقها وانحدارها، وتكالب الأمم عليها لاستتباعها وفرض السيطرة عليها، وسلب ثرواتها ومواردها. وهذه القضية هي في صميم وعي إقبال، وعلى أساسها أقام خطابه الأدبي والفكري، الديني والفلسفي، والشعري والنثري، وهو خطاب كان مفعماً بالأمل والرجاء، والتغلب على الخوف واليأس، واكتساب القوة والقدرة، وتجلي في الفلسفة الذاتية التي أراد منها إقبال أن تكون فلسفة اكتساب القوة والمناعة، والتغلب على الضعف والوهن إثباتاً للذات.

ت - استنهاض الأمة لكي تسلك طريق التقدم، وتصبح في مصاف الأمم المتقدمة، فحين تحدث الدكتور أجوايد إقبال عن دعوة والده قال في حوار معه: "كان إقبال يتعلق دائماً بالله تعالى ورسوله ﷺ في حب هائم، وعمل دائم، كي تعبر الأمة الإسلامية المسافات التي تفصلها عن الأمم المتقدمة، وتأخذ مكاناً بينها، وحتى لا تكون هناك أمة أفضل من الأمة الإسلامية وأكثر تقدماً منها."⁽³⁰⁾

(30) إقبال، جاويد. صحيفة الشرق الأوسط، س8، ع2576، 17 ديسمبر 1985م.

وحتى تسلك الأمة هذا الدرب، وتتقدم في هذا السبيل؛ فهي بحاجة -حسب تصور إقبال- إلى فلسفة تبعث فيها هذه الروح، وتطلق طاقاتها وكوامنها الذاتية، ولهذه الغاية جاءت الفلسفة الذاتية.

3 - وضعيات الغرب والحضارة الإنسانية

لقد اعتنى إقبال كثيراً بالثقافة الأوروبية، وتكوين المعرفة بمدارسها واتجاهاتها الفكرية والفلسفية، وبذل جهداً واضحاً في هذا السبيل، وبالذات في السنوات الثلاث التي أمضاها في بريطانيا وألمانيا، ما بين عامي 1905م و 1908م؛ إذ درس الحقوق في بريطانيا ودرس اللغة العربية فيها، ودرس الفلسفة في ألمانيا وحصل على الدكتوراه منها.

ويعد إقبال من المفكرين المسلمين المعاصرين القلائل الذين تمكنوا من الثقافة الأوروبية وتعرفوا عليها بعمق، واعترف له الأوروبيون بهذه الجدارة، حتى إن بعض المفكرين المسلمين عدّ معرفته بالثقافة الأوروبية متفوقة على معرفته بالثقافة الإسلامية.

وفي هذا المسلك، أدرك إقبال بوعي منه ضرورة أن يحصن نفسه من تأثيرات الثقافة الأوروبية؛ دينياً وثقافياً وأخلاقياً، وصوّر حاله وهو ذاهب لإكمال دراسته العليا هناك، بمشهد تصويري بليغ ولافت للغاية، يكشف عن طبيعة موقفه من أوروبا وثقافتها. وفي هذا المشهد يصور إقبال كيف أنه أراد أن يلتقط الحبة ويفلت من شبكة الصياد، ومشبهاً نفسه بنبي الله إبراهيم -عليه السلام- الذي دخل في نار نمرود وخرج منها سالماً، وحسب قوله: "كسرت ظلم العصر الحاضر وأبطلت مكره، التقطت الحبة وأفلت من شبكة الصياد، وشهد الله أنني كنت في ذلك مقلداً لإبراهيم، فقد خضت في هذه النار واثقاً بنفسي، وخرجت منها سليماً محتفظاً بشخصيتي".⁽³¹⁾

ومن هذه الجهة، يصنف إقبال ضمن المفكرين أصحاب النزعة النقدية للغرب والحضارة الغربية، ليس هذا فحسب، فقد أراد إقبال أن يكون مفكراً

(31) الندوي، أبو الحسن. روائع إقبال، بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر، 1968م، ص 78.

مؤثراً في المفكرين الأوروبيين أنفسهم الذين تواصل وتجاوز معهم، وفي الثقافة الأوروبية بصورة عامة؛ وذلك لإيمانه -كما يقول الدكتور ماجد فخري- بتفوق الإسلام كمثال خلقي وروحي، وهو المثال الذي وقف إقبال حياته عليه للدفاع عنه وتطويره،⁽³²⁾ وأراد من فلسفته الذاتية أن تكون حكمته في هذا التأثير بتأكيد البعد الروحي، ونقد الطغيان المادي، والنزعة العقلية التي تقصي الدين وتبعده عن ساحتها. وما عناية إقبال بجلال الدين الرومي، وبعض رجالات التصوف إلا لتأكيد النزعة الروحية التي تفتقدها الثقافة الأوروبية في نظره، وهذا ما أشار إليه باهتمام واضح في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام".

رابعاً: الفلسفة الذاتية: المنابع والأحياز

من النصوص التي كشفت عن طبيعة المنابع التي استقى منها إقبال فلسفته الذاتية، النص الذي أشار إليه الشاعر الألماني (هرمان هيسه) في كلمة افتتاحية له نشرتها مجلة (فكر وفن) الألمانية، بعد صدور أول ترجمة أنجزتها المستشرقة الألمانية المعروفة (آن ماري شيمل)، لأحد مؤلفات إقبال باللغة الألمانية. في هذا النص يقول هيسه: إن "محمد إقبال ينتمي إلى ثلاثة أحياز روحية، وهذه الأحياز الروحية الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة، وهي حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي، فهو مسلم كشميري الأصل مثقف بالقرآن وباليفانتا،⁽³³⁾ وبالتصوف الفارسي-العربي، وفي الوقت نفسه واقع تحت تأثير الفلسفة الغربية ومشكلاتها المعقدة، قرأ وفهم برجسون ونيشه...، لم يعد متصوفاً بعد، ومع ذلك فإن جلال الدين الرومي هو الذي باركه، لم يعد ينتمي بعد إلى أتباع هيجل أو برجسون، ومع ذلك بقي فيلسوفاً نظرياً. إن ينبوع قوة إقبال يقع داخل مضمار آخر هو التدين والإيمان."⁽³⁴⁾

ومن يقترب من إقبال ويتعرف على عالمه الفكري والروحي، يدرك بسهولة هذه المنابع التي أشار إليها الشاعر الألماني هيسه، فإقبال لا يخفي علاقته وتأثره

(32) فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 478.

(33) اليفانتا: هي ثقافة سادت في منطقة مباي، وكان يُعبد فيها الآلهة شيفا. [المحررون]

(34) فايشر، برند مانويل. الشرق في مرآة الغرب، تونس: سيراك للنشر، 1983م، ص 75.

بالتصوف، كما لا يخفي علاقته بالفكر الغربي والعودة المستمرة إليه. وفي نطاق هذه المنابع، هناك مَنْ يغلب منبع التصوف في استلهم إقبال لفلسفته، إلى جانب مَنْ يغلب منبع الثقافة الأوروبية.

وفي إطار منبع التصوف، هناك مَنْ أرجع هذا الأثر في فلسفة إقبال، إلى طبيعة ثقافة المجتمع الهندي المشبعة بروح التصوف المتوارث منذ العصور القديمة؛ إذ اختلطت وامتزجت هناك الأفكار والتقاليد الصوفية، وتركت أثرها في الحياة الدينية والفكرية للمسلمين في تلك القارة، بل وامتد هذا الأثر إلى ثقافة المسلمين عامة؛ إذ أرجع بعض الغربيين التصوف عند المسلمين إلى التعاليم الهندية القديمة، ووجد إقبال نفسه أن هذا الأثر وصل حتى إلى بعض المذاهب الصوفية الفارسية.

وهناك مَنْ أرجع هذا الأثر الصوفي، إلى طبيعة التنشئة الأسرية التي مر بها إقبال منذ الصغر على يد والده الذي كان متصوفاً وكثير التردد على مجالس الصوفية، ويذكر أنه أشار إلى صديقه مير حسن؛ أستاذ الأدبين: الفارسي والعربي، أن يعلم إقبال الدين بدل تعليمه في المدرسة، فاعترض صديقه ورد عليه أن هذا الصبي ليس لتعليم المساجد، وسيبقى في المدرسة. وقد أوضح إقبال مدى التأثير الذي تركه والده فيه؛ إذ ظل يتذكره باستمرار، ويحكي عنه المواقف والتعاليم الدينية والروحية.

وهناك مَنْ أرجع تصوف إقبال إلى تأثره بالحلاج، وذهب إلى هذا الرأي الباحث المصري حسن مجيب، وهو باحث في العلاقات بين الأدب العربي والأدبين: الفارسي والتركي، و مترجم كتاب إقبال "ما وراء الطبيعة في إيران"، وبعض دواوينه الشعرية؛ إذ يرى أن (إقبال) كان متأثراً -ولا ريب- في تشكيل مذهبه في الذاتية بالحلاج، بعد أن غير رأيه فيه عما كان عليه من قبل ولسنين عدة.

ويعزو حسن مجيب هذا التغير الذي جذبه عند إقبال، إلى اطلاعه على كتاب المستشرق الفرنسي ماسينيون "آلام الحلاج" الصادر سنة 1922م؛ إذ تضمن تأويلاً مغايراً لمقولة الحلاج "أنا الحق"، وهو التأويل الذي غير رأي

إقبال في الحلاج وقرّبه منه، وجعله يرى أن الحلاج قال ما قال متحدياً العالم الإسلامي في عصر تميز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية، وبات إقبال في يقين أن مقولة الحلاج جاءت تعبيراً عن تجربة خاصة تمرّس بها وبلغ أعلى الذروة، ومكّنته من الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهية. ومن ثم أخذ إقبال بمذهب الحلاج في التمييز بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، وبذلك اختلف عن الصوفية الذين لا يميزون بين الذاتين، وفي الأخير رأى إقبال أن مقولة الحلاج هي رمز للذاتية، وبهذا يكون إقبال في نظر حسن مجيب قد تولى عن الحلاج شرحاً لحقيقة مذهبه.⁽³⁵⁾

هذا الرأي الذي أعاد تكراره حسن مجيب أكثر من مرة في مقدمته الطويلة لكتاب إقبال، يمكن مناقشته من جهتين: الأولى؛ أن هناك قدراً واضحاً من المبالغة في تصوير أثر الحلاج في إقبال وفي تشكيل فلسفته الذاتية، وتتأكد هذه المبالغة وتتجلى حين يرى حسن مجيب أن هذه الفلسفة أعاد فيها إقبال شرح حقيقة مذهب الحلاج، وكيف أنه كان مستفيداً ومستعيراً منه، ومستخدماً ما رآه الحلاج بعد طبعه بطابع خاص في بسط دعوته الإصلاحية.⁽³⁶⁾ ويمكن القول إن إقبال قد استفاد من الحلاج كما استفاد من غيره أيضاً، بعيداً عن هذه المبالغة الصريحة التي لا يرتضيها إقبال لنفسه ويتحسس منها، فهو يأبى أن يصوّر بوصفه شارحاً، أو مستعيراً، أو مقلداً، أو تابعاً لغيره. والجهة الثانية: النظر في كون إقبال قد غير رأيه تجاه الحلاج بعد اطلاعه على كتاب "آلام الحلاج" للمستشرق ماسينيون، وهذا ممكن، لكن تنقصه البرهنة الكافية، والبرهنة هنا ضرورية عندما يتعلق الأمر بإقبال.

ومثل هذه النتيجة لا ندركها مما أشار إليه إقبال في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، متحدثاً عنها بقوله: "فسر الذين عاصروا الحلاج، والذين جاءوا من بعده عبارته: (أنا الحق) على أنها تتضمن الشرك، ولكن مجموعة

(35) جاء هذا الكلام في المقدمة الطويلة التي كتبها الدكتور حسين مجيب المصري في ترجمته لكتاب "ما وراء الطبيعة في إيران". انظر:

- إقبال، محمد. ما وراء الطبيعة في إيران، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص 35-36.

(36) المرجع السابق، ص 37.

نصوص الحلاج التي جمعها المستشرق الفرنسي ماسينيون لا تدع مجالاً للشك في أن الولي الشهيد، لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه.⁽³⁷⁾ ومن الممكن أيضاً، أن يكون هذا التغير حصل بتأثير جلال الدين الرومي، الذي بالغ الدارسون والباحثون في تأثيره في إقبال، لكنها مبالغة محقة إلى حد كبير، فقد دافع جلال الدين الرومي عن الحلاج، وقدم تأويلاً مغايراً لمقولته التي أدت إلى محاكمته، وانتهت به إلى القتل مصلوباً، في هذا التأويل يقول الرومي: "إنها عبارة إن دلت فإنها تدل على التسليم العظيم. الإنسان الذي يقول أنا عبد الله فبقوله هذا يؤكد أو يقر بوجود اثنين أنا والرب، أما ذاك الذي يقول أنا الله فإنه بهذا يعني لا وجود لي، إنما الرب هو كل شيء، لا يوجد شيء غير الله، وأنا عدم حقيقي، أنا لا شيء."⁽³⁸⁾

وعند النظر في هذا المنبع الصوفي وفحصه، يمكن القول بصحته إجمالاً، وبأثره في استلهام فلسفة الذاتية عند إقبال وتشكيلها، لكنه قول بحاجة إلى ضبط وتحديد وتفصيل؛ لأن هناك جانب اتصال وجانب انفصال في علاقة هذه الفلسفة بالتصوف، فمن جهة لا يمكن فصل هذه الفلسفة عن منبع التصوف، ومن دون هذا المنبع ما كانت هذه الفلسفة لتظهر بالصورة التي ظهرت عليها، ولا يمكن فهمها، والوصول إلى عمق جوهرها بعيداً عن هذا المنبع.

ومن جهة أخرى، لا يمكن حصر هذه الفلسفة بهذا المنبع فحسب، وركونها الكامل إليه، فإقبال كان قاصداً العودة إلى هذا المنبع الصوفي، وواعياً بربط فلسفته به، لتأكيد طابعها الروحي الذي يحرص عليه إقبال وبعناية، لكنه أراد أيضاً من هذه الفلسفة أن تكون نقداً وتصحيحاً وإصلاحاً للتصوف، وليس نفيّاً أو رفضاً وطمساً له، وكأنه أراد إعادة بناء التصوف وتجديده وفق أسس تركز على إثبات الذات وتقويتها وفاعليتها، لا على نفيها وضعفها وفنائها، ولهذا قال بعضهم إن إقبال كان صوفياً لكنه رفع علم الثورة ضد الصوفية.

(37) إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 110.

(38) جماعة من الباحثين السوفيات، التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، مرجع سابق، ص 123.

وعند العودة إلى كتابات إقبال، نجد فيها نقداً واضحاً لكثير من الأفكار والنزعات والاتجاهات الصوفية المؤثرة في ثقافة المسلمين، منطلقاً في نقده من فلسفته الذاتية، ويمكن إجمال هذا النقد في النقاط الآتية:

أ - اعترض إقبال على أفلاطون وفلسفته، وأبان أن اعتراضه يشمل النظم الفلسفية التي تقصد الفناء لا البقاء.

ب - خالف إقبال ابن عربي والقائلين معه بوحدة الوجود، الذين يرون أن مقصد حياة الإنسان أن يفني نفسه في الحياة المطلقة، أو أنا المطلق، كما تفنى القطرة في البحر، ويرى في تأويل ابن عربي لوحدة الوجود بالقرآن، أنه تأويل غير صحيح، ويعدّه مسلماً مخلصاً لكنه لا يتبعه في مذهب.

ت - نبه إقبال إلى خطورة ما يعرف عند المتصوفة بحالة السكر، كالذي أحدثه حافظ الشيرازي الملقب عند المتصوفة بلسان الغيب، ورأى أن حالة السكر تنافي الإسلام وقوانين الحياة، وحالة الصحو وهي الإسلام توافق قوانين الحياة.

ث - رفض إقبال الرهبانية، وفي هذا الشأن يقول: "إن الرهبانية ظهرت في كل أمة، وعملت لإبطال الشريعة والقانون، والإسلام في حقيقته هو دعوة إلى مخالفة الرهبانية، والتصوف الذي شاع بين المسلمين أخذ من رهبانية كل أمة، وجهد أن يجذب إليه كل نحلة."⁽³⁹⁾

ج - انتقد إقبال شعر التصوف الذي كرس في الأمة الضعف والجمود وترك الدنيا، ويتجلى ذلك في قوله: "كل شعر التصوف ظهر في زمان ضعف المسلمين السياسي، وكل أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التتار، تتبدل أنظارتها، وتجمل الاستكانة في أعينها، وتركن إلى ترك الدنيا، وفي هذا الترك تخفي ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء."⁽⁴⁰⁾

وقد وجد بعض الدارسين في منحى إقبال هذا، تجديداً للتصوف وإصلاحاً له في إثبات الذات مقابل نفيها، وفي الاتصال بالحياة بدل تركها، وفي ربطها

(39) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 11.

(40) المرجع السابق، ص 12.

بالعمل بدل التخلي عنه، وفي ارتكازه على وحدة الشهود بدل وحدة الوجود، وفي تعلقه بالأمل بدل اليأس.

ومن هنا رأى عباس محمود العقاد أن الصوفية حينما انقسمت إلى قسمين، كان إقبال إلى جانب أفضلهما وأصلحهما إلى العمل، وإذكاء النخوة، وشحذ الهممة، وإيقاظ الضمير. ويضيف العقاد: "وإذا كانت هناك الصوفية التي تؤمن بالفناء، فهناك الصوفية التي تؤمن بالثبوت وإلى جانبها وقف إقبال. وإذا كانت هناك الصوفية التي تحسب العالم وهماً باطلاً، وخديعة مزورة، فهناك الصوفية التي ترى في العالم مظهراً لجمال الله وإرادته وحكمته، وإلى جانب هذه الصوفية وقف إقبال. وإذا كانت هناك الصوفية التي تقول لا للحياة، فهناك الصوفية التي تقول نعم للحياة، وإلى جانب هذه الصوفية وقف إقبال.⁽⁴¹⁾

وحين تحدث الدكتور إبراهيم مذكور عن الأدوار التي مرّ بها التصوف في تاريخ المسلمين، ختم كلامه في كتابه "في الفلسفة الإسلامية... منهج وتطبيق"، بالقول: "وكان لا بدّ أن ننتظر إلى أوائل القرن العشرين، لنرى فلسفة صوفية واعية ومجددة على أيدي محمد إقبال."⁽⁴²⁾

أما المنبع الغربي لتجربة إقبال فقد أشار إليه الدكتور محمد البهي في القسم الذي خصصه عن إقبال في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي"، متحدثاً عنه بصيغة "قد يقال" دون الإشارة إلى صاحب القول، ومتجنباً الكشف عن طبيعة رأيه في ذلك، فقد يقال: "إن إقبال قرأ ليهجل وتأثر برأيه في "أنا"، وقرأ لنيته ومال إلى مذهبه في السوبرمان رمز القوة والاعتداد بها فنادى بالفردية، وقوم الإنسان كفرد، وجعله وحدة الحياة الإنسانية، وأصل الجماعة وخالقها. ثم قرأ لنيته ما يراه في التاريخ البشري من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة، فقال بما يقول نيته في تاريخ الجماعة ودور الفرد في تكوين هذا التاريخ."⁽⁴³⁾

(41) مجموعة كتاب، إقبال العرب على دراسات إقبال، مرجع سابق، ص 4.

(42) مذكور، إبراهيم. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة: المكتب المصري للطباعة والنشر (سميركو)، ج 2، 1983 م، ص 70.

(43) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1991 م، ص 379.

وهذا النص من النصوص الواضحة التي تشرح طبيعة العلاقة بين فلسفة إقبال والمنبع الغربي. ومن الذين أشاروا إلى هذا الأثر من داخل الفكر الإسلامي، سيد قطب الذي أظهر خلافاً مع إقبال في محاولته صياغة التصور الإسلامي في قالب فلسفي مستعار حسب قوله من القوالب المعروفة عند هيجل من العقلين المثاليين، وعند أوجست كونت من الوضعيين الحسيين، وأشار إلى هذا الرأي في كتابه (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته).⁽⁴⁴⁾

وعند النظر في النص الذي ذكره الدكتور البهي، وتفسير طبيعة العلاقة بين فلسفة إقبال والمنبع الغربي، يمكن تفحص الملاحظات الآتية:

- إن جميع الأسماء التي وردت في النص المذكور هي خاصة الفلاسفة الألمان، ومن المعروف عن إقبال أنه قد اعتنى بالفلسفة الألمانية بدرجة أكبر من عنايته بالفلسفات الأوروبية الأخرى، كما أن عناية الألمان بإقبال وأفكاره تفوق أيضاً عناية الأوروبيين الآخرين.

- تنتمي فلسفة إقبال من حيث المنحى العام، إلى المنحى نفسه الذي تنتمي إليه وتصنف على أساسه الفلسفة الألمانية، وهو منحى التيار المثالي الميال إلى التعلق بفكرة المطلق، والمفهوم الكلي، والمثل العليا، والعقلانية المثالية. ومن هذه الجهة، فهناك تشابهات كلية وعامة بين فلسفة إقبال والفلسفة الألمانية.

- كثيراً ما أجرى إقبال في كتاباته ومؤلفاته الشعرية والنثرية، مقاربات ومقارنات متوافقة ومتخالفة مع تلك الأسماء السالفة الذكر، فهذا التذكر المستمر لهم قد يوحي لبعض هؤلاء بالأخذ منهم والتأثر بهم.

وعند النظر في هذا المنبع الغربي وفحصه، فإنه لا يمكن التنكر لأثره في تكوين فلسفة إقبال. لكن، ينبغي عدم المبالغة في تقدير هذا الأثر، وتصوير فلسفة إقبال بوصفها فلسفة مستنبطة أو مستنسخة من الفكر الغربي، وتابعة له، وملحقة به، فإقبال هو أكبر من أن يقال بحقه مثل هذا الكلام، وليس بحاجة إلى إثبات

(44) أوجست كونت: صاحب مدرسة الوضعية الكلاسيكية، وهي فلسفة لا تثق إلا بالعلوم الوضعية، ويقوم منهجها على التجريب. [المحررون]

موهبة الفكرية، وقدرته على محاجة الغربيين بأفكارهم وفلسفاتهم، فقد كان ناقداً لهذه الأفكار والفلسفات بالعودة إلى أفكار الحكماء والمتصوفة المسلمين ومقولاتهم، وبالاستناد إلى المنطق القرآني.

وخلاصة ما يمكن أن يقال في هذا الشأن، إن إقبال حاول الاستفادة من الفلسفة العقلية الأوروبية في تدعيم فلسفته وتشبيدها وترسيخها من دون أن يكون تابعاً لها أو مقلداً، وقد كان مقتنعاً بأن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب المهمة في ثقافة الإسلام.⁽⁴⁵⁾

وأما رأي إقبال نفسه بشأن منبع فلسفته، فإنه يؤكد أن القرآن الكريم هو الأصل والأساس في استلهام فلسفته، وهو المنبع الذي صحح له فكره ومسلكه الصوفي. وقد أوضح إقبال ذلك في نصين مهمين لا بدّ من الإشارة إليهما عند الحديث عن فلسفته، فقد أشار إقبال لهذا المنبع عندما سئل عن سرّ بلاغته، وما وصل إليه من منزلة سامية في ميدان الفكر والأدب، فأجاب بقوله: "يرجع الفضل في كل ما أنشأته من شعر أو نثر إلى توجيهات أبي رحمه الله، فقد عودني تلاوة القرآن الكريم، بعد صلاة الصبح من كل يوم، وكان كلما رأي سألني عما أفعل، فأجيبه بأني أقرأ القرآن الكريم، وإذا كان يعاود إلقاء هذا السؤال في صبيحة كل يوم، فأجيبه الجواب نفسه، فقد دفعني الفضول والضجر إلى أن أقول لوالدي يوماً: والدي إنك تراني أتلو كتاب الله، فلم تسألني هذا السؤال وأنت تعلم جوابي؟ فقال رحمه الله: بل أردت أن أقول لك: اقرأ القرآن وكأنه نزل عليك، ومنذ ذلك الوقت بدأت أفهم القرآن، وأقبل على دواخل كلماته ومعانيه، فكان من أنواره ما اقتبست، ومن بحره ما نظمت."⁽⁴⁶⁾

وأشار إقبال إلى هذا المنبع القرآني في سياق حديثه عن كيف أن القرآن الكريم عدل له أفكاره التي كان عليها في سيرته الأولى: "إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إليه، فإن هذه الفلسفة في جملتها تنزع إلى وحدة الوجود، ولكن تدبر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ

(45) إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 13.

(46) معوض، العلامة إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص 21.

الإسلام بامعان عرّفاني غلطّي، وبالقرآن عدّلت عن أفكارّي الأولى، وجاهدت ميلي الفطري وحدث عن طريقة آبائي." (47)

خامساً: الفلسفة الذاتية والنقد الغربي

في عام 1920م ترجم المستشرق الإنجليزي (رينولد آلين نيكلسون) إلى الإنجليزية ديوان إقبال "أسرار خودي"، وهو الديوان المتضمن نظرية إقبال في الفلسفة الذاتية؛ إذ شرحها في مقدمة الديوان. وفي ذلك الوقت وجد (نيكلسون) حاجة إلى أن يوضح إقبال ويتوسع في شرحها، فطلب إليه أن يكتب مقالاً يوضح فيه مذهبه للناس، فاستجاب له إقبال، فكتب مقالاً نشر مع الترجمة الإنجليزية لديوانه.

ويُعدُّ نيكلسون أحد كبار المستشرقين الإنجليز المتخصصين في مجال التصوف الإسلامي، فقد درس ونشر وترجم كثيراً من المقالات والكتابات والدراسات المتصلة بهذا الحقل، وعدّه بعض الباحثين حُجة ومرجعاً في مجال التصوف الإسلامي، وكان أستاذاً لكرسي الدراسات العربية بجامعة كامبريدج ما بين عامي 1926م و 1933م. وفي نظر المستشرق يوهان فوك، هو أول من أقرّ في أوروبا بأهمية إقبال. (48)

وفي هذا المقال الذي كتبه إقبال، انطلق فيه من مناقشة أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد الدكتور برادلي، (49) الذي ذهب إلى عدم الاعتراف بحقيقة الذات، وكأن إقبال أراد من هذه المقالة شرح فلسفته للأوروبيين بشكل أساسي، لكون الطلب جاء استجابة لواحد منهم، ونشر بلغتهم، فهم المخاطبون به. ووضع إقبال نظريته في إثبات الذات مقابل نظرية برادلي في نفي حقيقة الذات.

(47) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 11.

(48) فوك، يوهان. تاريخ حركة الاستشراق... الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دمشق: دار قتيبة، 1996م، ص 306.

(49) فرنسيس هيرت برادلي: فيلسوف إنجليزي، ومحور فلسفته يدور حول المثالية المطلقة. [المحررون]

وحين يشرح إقبال نظرية برادلي يقول إن الشعور حسب رأيه يقع في مراكز معينة، ويعبر عنه بعبارات مختلفة، ثم ينتهي إلى أن يكون غير قابل للتفسير، ولكن هذا الذي لا يقبل التفسير إذا تجاوز مراكز الشعور ينتمي إلى وحدة يعبر عنها بالملق، تفقد فيها كل مراكز الشعور المحدودة في فرديتها كما تفقد القطرة في البحر. ويرى برادلي أن ثبوت الحقيقة بعمومها، وكل شيء في الكائنات محدود، وكل محدود إضافي لا مطلق، فهو خداع نظر، وبالتالي فهو باطل. وهذا يعني أن كل مركز للشعور محدود، فكل مفردة خداع نظر وباطل. من هذه النظرية، ينطلق إقبال في الرد عليها شارحاً وموضحاً نظريته وفلسفته، ويمكن إجمال هذا الرد والشرح في النقاط الأساسية الآتية:

- 1 - إن الذات هي حق لا باطل؛ لأن مركز حياة الإنسان ذات أو شخص، ما يعني أن الحياة حينما تتجلى في الإنسان تسمى ذاتاً، فالحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجي، فهي حينما تجلت في شخص أو شيء.
- 2 - إن شخصية الإنسان من الوجهة النفسانية هي حال من التوتر، ودوام الشخصية موقوف على هذه الحال، فإن زالت هذه الحال عقبته حال من الاسترخاء مضرة بالذات، ويتصل بحال التوتر هذه كمال الإنسان. لهذا فإن أول واجب عليه هو العمل لدوام هذه الحال، والحيلولة دون حال الاسترخاء، ومع دوام حال التوتر يتمكن من الخلود.
- 3 - إن هذا التصور لشخصية الإنسان يكون معياراً لتقويم الأشياء؛ أي إن في ذاتنا معيار الحسن والقبح، وبهذا تحل مسألة الخير والشر، فما يقوي الذات خير، وما يضعفها شر، وبهذا المعيار أيضاً يجب أن يُقوّم الدين، وتقوّم الأخلاق والفنون.
- 4 - إن الحياة جهاد دائم، ورقي مستمر، تسخر كل الصعاب التي تعترض طريقها، وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة، وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيتها آلات كالحواس الخمس، والقوة المدركة لتقهر العقبات والمشاق.
- 5 - إن أشد العقبات في سبيل الحياة هي المادة أو الطبيعة، ولكن المادة ليست شراً كما يقول حكماء الإشراق، بل هي تعين الذات على الرقي، فإن قوى

الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات، فإذا قهرت الذات كل الصعاب التي في طريقها بلغت منزلة الاختيار.

6 - إن أعلى درجات الرقي الإنساني تتحقق في الإنسان الذي يكون خليفة الله في الأرض، وهو أكمل ذات تطمح إليه الإنسانية، ومعراج الحياة الروحي.

7 - إن أول شرط لظهور خليفة الله في الأرض أو نائب الحق، هو أن ترقى الإنسانية في جانبها الروحي والجسمي، وهذا الارتقاء يقتضي ظهور أمة مثالية يتجلى في أفرادها - في الجملة - هذا التوحد الذاتي، وتصلح إلى أن يظهر فيها نائب الحق.

8 - إن معنى سلطان الله في الأرض هو أن تقوم جماعة شوربة يتوحد أفرادها، ويقوم على هذه الجماعة واحد يمكن أن يسمى نائب الحق، أو الإنسان الكامل الذي يبلغ ذروة الكمال التي لا تتصور فوقها ذروة.⁽⁵⁰⁾

هذه رؤية إقبال في الرد على نظرية برادلي. لم يشرحها إقبال بهذه الطريقة بالطبع، لكنني وجدت أن شرحها بهذه الطريقة، وبهذا التسلسل والترتيب يجعلها أكثر تنظيماً وضبطاً وتحديداً، ويساعد على فهمها وفحصها وتكوين المعرفة بها.

ومع نشر هذه المقالة ضمن الكتاب الذي ترجمه نيكلسون، توسّع اهتمام الغربيين ونقدتهم لنظرية إقبال، وهو ما رحّب به إقبال الذي أعرب عن سروره بهذا الاهتمام لنظريته، لكنه وجد نفسه معنياً بالرد على بعض الانتقادات الموجهة إليه، دفاعاً عن نظريته، وتفكيكاً للنقد المصوب إليه. وأكثر ما لفت إقبال من هذا النقد، ما أشار إليه دكسن الذي أعجبه نقده، وصرح بذلك في خطاب رفعه إلى نيكلسون يقول فيه: "أعجبنى نقد دكسن أكثر من أي نقد". وهذا الإعجاب جعل إقبال يعتني بمناقشته في خطاب دفع به إلى نيكلسون، فأوضح أن فلسفته تدعو إلى القوة الروحية لا المادية، وأنه ليس متحيزاً للمسلمين فقط وإنما بدأ بالجماعة الإسلامية لتشمل بعد ذلك الإنسانية كلها.⁽⁵¹⁾ وتمثل محاورات إقبال - دكسن في المسائل الآتية:

(50) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 16-20.

(51) عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص 126-130.

المسألة الأولى: يرى دكسن أن إقبال يحث على السعي إلى القوة المادية، وأنه يبلغ في تعظيمها درجة العبادة، والحق عند إقبال حسب قوله أن هذا غلط محض، ويرى أنه يدعو إلى القوة الروحية، لا إلى القوة المادية، وسبق التأكيد في منظومة (الأسرار)، على أن محاربة أمة لأمة أخرى من أجل السيطرة واحتلال الأرض يُعدُّ حراماً. ويشاطر إقبال دكسن رأيه في أن الحرب مدمرة، سواء كانت من أجل نصرة الحق، أو من أجل بسط السلطان، لذلك يجب تجنبها.

المسألة الثانية: اعترض دكسن على فلسفة إقبال بأن دائرتها محدودة، وإن كانت أصولها عامة، ويجب إقبال على هذا الاعتراض بالقول: "حقاً إن الفلسفة والشعر ينبغي أن تكون لهما مقاصد إنسانية عامة، ولكن هذه المقاصد إذا أريد تحقيقها في أعمال الحياة، لم يكن بد من تحقيقها أول الأمر، لا في جماعة بعينها، لها مسلك معين، ومذهب مستقل، ولكن طرائقها في العمل تتسع بالدعوة والتبليغ إلى غير نهاية. وعندي أن هذه الجماعة هي الأمة الإسلامية... ولم يكن لي من وسيلة أخرى لتطبيق هذه الفلسفة؛ إذ رأيت الجماعة الإسلامية أكثر الجماعات ملاءمة لمقاصدي".

المسألة الثالثة: يتصور دكسن أن مخاطبة فلسفة إقبال للمسلمين يَسْمُها بالعصية والتحريض على التعصب. ويجب إقبال على هذا الاعتراض قائلاً: "إن الإسلام وعصية الأقسام لا يجتمعان، وإن أكبر أعدائه بل أعداء الإنسانية هذه العصية، فعلى محبي الإنسانية أن يبذلوا قصارى جهدهم لمحاربتها، ولمحاربة إبليس الذي اخترعها". ويضيف إقبال: "لا ريب أنني أحب الإسلام وأهيم بحبه، ولكن خطأ قول دكسن أنني خصصت المسلمين بكلامي عصية للون أو أمة... إن الإسلام ليس من الضيق كما يتوهم، فالتعليم الإسلامي لا يخص قبلاً دون قبيل، ولكن يقصد إلى أخوة البشر كافة، فهو يدعو الناس أجمعين إلى التعاون والتآخي، وأن يغفل في هذا السبيل ما بينهم من اختلاف جزئي".

المسألة الرابعة: لاحظ إقبال أن العالم الإسلامي قد سرت فيه القومية والوطنية القائمتان على عصية الأمة والوطن، وأراد تنبيه المسلمين إلى خطورة هذا الأمر. وحسب قوله: "قد رأيت أن عالم الإسلام قد سرت فيه القومية

والوطنية القائمتان على عصبية الأمة والوطن، ورأيت المسلمين يغفلون عن مقاصدهم العامة، ويقعون في شباك القومية والوطنية، فرأيت فرضاً عليّ -بأني مسلم أو محب للإنسانية- أن أوجههم إلى مقاصد الحق".

وقد ختم إقبال رده على دكسن بقوله: "قد طالعت فلسفة العالم أكثر من عشرين سنة، ففي وسعي أن أدلي برأيي بعيداً عن التعصب. وأن أنقد حوادث العالم غير متحيز، إني أقصد في دواويني إلى أن أضع أمام أعين الناس مُثلاً عالية عمرانية شاملة، ولكنني لم أستطع حين صورت هذه المقاصد أن أغض البصر عن نظام اجتماعي مقصده أن يمحو بين الناس فروق الأشخاص والدرجات والأنساب والألوان... وأن أوروبا محرومة من هذا التعليم، وهذا الكثر الثمين، وتستطيع أن تأخذ عنا هذا المتاع النفيس الذي لا يُقَوَّم."⁽⁵²⁾

هذه كانت أبرز الملاحظات في المناقشة النقدية بين إقبال ودكسن حول فلسفة الذاتية.

سادساً: إقبال: التأثير والتأثر

1 - إقبال ونيتشه

عندما أصدر إقبال ديوانه "جناح جبريل" باللغة الأردية سنة 1935م، قال له رجل: إنني قرأت مؤلفات نيتشه للمرة الثالثة، وأظن أنني أقرأه من جديد، وهو عميق الفكرة، وقريب من الإسلام في بعض أصول تفكيره، ولعله لم يفهم الإسلام على نحو سليم ولذلك أعرض عنه، ولعله نفر من المسيحية لقولها ابن الله، وأخلاقها ضعيفة. فرد عليه إقبال: لقد أصبت الباب، وأدركت الصواب، ولهذا السبب قلت عنه إن قلبه مؤمن وعقله كافر.⁽⁵³⁾

المقارنة بين إقبال ونيتشه الفيلسوف الألماني الشهير، هي من المقارنات الفكرية والفلسفية المهمة، وبحاجة إلى مناقشة معمقة لأهميتها وجديتها، لكنها جرت على غير هذه الحال عند الذين أشاروا إليها، وتحدثوا عنها، من عرب

(52) المرجع السابق، ص 126-130.

(53) حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 71.

ومسلمين وأوروبيين؛ إذ جرت عند هؤلاء بصورة عابرة وسطحية وسجالية، لا تكشف عن قيمتها ومنزلتها الفكرية والفلسفية.

وفي نطاق هذه المقارنات، يمكن الإشارة إلى ثلاث وجهات نظر مختلفة، تنتمي إلى ثلاث بيئات فكرية؛ هندية وعربية وغربية، هي:

- في نطاق وجهة النظر الهندية، هناك من يرى أن (إقبال) قد تأثر بنيتشه وأخذ من أفكاره، لكنه لم يأخذ منه شيئاً إلا بعد أن صبغه بصبغته، وتجلّى ذلك في ديوان "أسرار الذات". وأشار إلى وجهة النظر هذه السيد عبد الماجد الغوري في كتابه "محمد إقبال الشاعر والمفكر والفيلسوف"، ورأى أن كثيراً من الناس أخطأوا في فهم فكرة الإنسان الكامل عند إقبال، حين شبهوا هذه الفكرة، بفكرة الرجل الخارق عند نيتشه.(54)

- في نطاق وجهة النظر العربية، هناك من يرى أن (إقبال) أخذ من نيتشه بعض المبادئ التي تحض على القوة والإنسان القوي، بوصف هذه المبادئ من صلب القرآن الكريم وتعاليم الإسلام، وبدلاً عن الإنسان الأعلى عند نيتشه تكلم إقبال عن الإنسان الكامل. وأشار إلى وجهة النظر هذه الدكتور علي حسون في كتابه "فلسفة إقبال"، ورأى أن لا مجال للمقارنة مع نيتشه، بعد ما شرح إقبال المرحلة الأخيرة من أطوار تربية الذات في ديوانه (أسرار خودي)، وهي مرحلة النيابة الإلهية، التي من خلالها يستطيع الإنسان السيطرة على العالم، وتسخير قوى الكون. ويضيف الدكتور حسون في معرض رده على مصطلح الإنسان الأعلى عند نيتشه، أن إقبال استند في استعماله مصطلح الإنسان الكامل إلى النصوص القرآنية، وأقوال المتصوفة المسلمين.(55)

- في نطاق وجهة النظر الغربية، هناك من يرى تشابهاً وتأثراً بين نظريتي إقبال ونيتشه، وأنهما تلتقيان في تعظيم القوة والدعوة إليها، وأشار إلى وجهة النظر هذه البريطاني دكسن الذي ناقشه إقبال في نقده ووجهات نظره.

(54) الغوري، عبد الماجد. محمد إقبال الشاعر المفكر والفيلسوف، دمشق: دار ابن كثير، 2000م، ص131.

(55) حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص70.

وعند التأمل في وجهات النظر هذه، يمكن القول إنها بهذا القدر كانت صائبة، فإقبال أخذ من نيتشه، ولكنه صبغ ما أخذه بصبغته الخاصة، ولم يأخذ منه عن اتباع وتقليد، وأنه أراد بالفعل تقديم مفهوم الإنسان الكامل حسب التصور الإسلامي، مقابل مفهوم الإنسان الأعلى عند نيتشه، وكان من السهولة على الغربيين الحديث عن تشابه بين نظريتي إقبال ونيتشه.

أما وجهة نظر إقبال نفسه، فقد نفى بشدة أن يكون قد أخذ من نيتشه أو تأثر به، ورأى أن من يقول بهذا الرأي لا يعرف الحقيقة؛ إذ يقول: "كل من حاول إثبات إفادتي من نيتشه فهو لا يعرف الحقيقة، إن نظريتي في الإنسان الكامل قد أبديتها وكتبت فيها قبل أن أعرف نيتشه بسنين طويلة، وقد سبق أن نشرت مقالاً في هذا الصدد منذ فترة طويلة، ثم ألحقته في رسالتي للدكتوراه عن تطور ما وراء الطبيعة في إيران عام 1908م".⁽⁵⁶⁾

وقد اعتنى إقبال بالكشف عن الفروق بين نظريته ونظرية نيتشه، دفاعاً عن نفسه، وتأكيداً لنظريته، ونفياً لتلك الادعاءات بالتشابه والتأثر. ويمكن تحديد هذه الفروق التي أشار إليها إقبال، في النقاط الآتية:

- يرى إقبال أن أهم فرق بينه وبين نيتشه في مسألة الذات والإنسان وعلاقتهما بالعوامل الخارجية، أن نيتشه يرى أنه ليس من الضروري أن تتصادم الذات في طريق تنميتها وارتقائها إلى القمة مع العوامل الخارجية. أما عنده فمن الضروري أن تحدث المعركة بين الذات والعوامل الخارجية؛ المعركة التي تظهر فيها القوة والحياة في الإنسان، وتتجلى فيها قوة المقاومة لإبقاء ذاتية الإنسان وتنميتها وريقها.

- يرى إقبال أن نيتشه ينكر البقاء الشخصي، ولا يرى من الضروري بقاء الإنسان. وهو على خلافه؛ إذ يؤمن إيماناً قوياً ببقاء الإنسان وأمانه وطموحه في هذا الصدد. وفي جهوده لتحقيق هذا الهدف، لا بدّ له من الحركة والجِد والكِدح وكل ضروب العمل، بل الحرب حتى تستحكم الذات، ولهذا نهى عن جمود الصوفية وسكون الرهبان.

(56) الغوري، محمد إقبال الشاعر المفكر الفيلسوف، مرجع سابق، ص 129. نقلاً عن كتاب: مضامين إقبال، كراتشي، 1957م، ص 63.

- يعتقد إقبال أن منشأ الخطأ في نظرية نيتشه يرجع إلى طبيعة تصويره للزمان، وهذه الفكرة كانت محور نقاش إقبال مع نيتشه في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام". (57) ويعد مبحث الزمان من أعقد المباحث الفكرية والفلسفية التي عالجها إقبال في هذا الكتاب.

لقد شرح نيتشه فكرته عن الزمان في إطار مفهوم ما أسماه "العود الأبدي"، وهذا المفهوم في نظر إقبال هو مذهب خليك بشيء من الدرس، ليس فقط لأن صاحبه قد تشبث به في حماسة النبي الملهم حسب وصف إقبال، ولكن لأنه يكشف عن اتجاه حقيقي في العقل الحديث.

ومع أن فكرة العود الأبدي طرأت على أذهان كثيرين، لكنها عند نيتشه طرأت وكأنها وحي شاعر. والذي حبب هذه الفكرة لديه -في تصور إقبال- هو قوتها وليس وضوحها المنطقي، على أنه أخرج مذهبها في صورة نظرية عقلية، فأوجب على إقبال دراستها بهذه الصورة.

وحين يشرح إقبال مفهوم الزمان عند نيتشه حسب نظرية العود الأبدي، يرى أنها مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى. واعتبار الزمان في حركة دائرة مستمرة يجعل الخلود أمراً لا يحتمل مطلقاً، وهذا ما أحسه نيتشه فوصف مذهبها لا على أنه رأي في الخلود، ولكن بوصفه نظراً إلى الحياة يجعل الخلود أمراً محتملاً.

ويبدو أن إقبال ظهر في هذه المقارنة مستغرباً من جهة، وحرماً من جهة أخرى؛ مستغرباً من المقارنة مع ما بينه وبين نيتشه من فروق جوهرية عميقة، ويكفي معرفة أن الله الذي أعلن نيتشه موته -تعالى الله عما يصفون- هو المثل الأعلى عند إقبال، إلى جانب الطابع المادي الذي يميز فلسفة نيتشه، مقابل الطابع الروحي الذي يميز فلسفة إقبال. وظهر إقبال حرماً من هذه المقارنة، لأنه يرى نفسه ليست أقل من أولئك المفكرين والفلاسفة الأوروبيين حتى يقلدهم ويتبعهم

(57) انظر:

- إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق.

- إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص8، ص113.

اتباعاً. وحرراً كذلك لأن فلسفته قائمة أساساً على دفع المسلمين للتمسك بذاتيهم، وعدم التخلي عنها أمام زحف الأفكار الأوروبية على مجتمعاتهم، بالإضافة إلى أن هذه الفلسفة عززت عند إقبال ذاتيته أمام الأوروبيين خاصة، وبهذه الروح تعامل إقبال مع المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الذين جادلهم وحاججهم بالفلسفة التي يعرفونها.

إن إقبال يعلم مدى الحرج من وضع فلسفته في صف فلسفة نيتشه، الوضع الذي يمكن أن يؤلب عليه الغربيين، ويؤدي إلى مخاصمته ومقاطعته، وذلك للطبيعة الحساسة لفلسفة نيتشه وأفكاره عند الغربيين، لكونه حاول تأكيد أن كل تصرفات الإنسان تهدف إلى تحقيق الرغبة في القوة، والدعوة بالتالي إلى تمجيد القوة، واتهم بالعنصرية والعداء للسامية بعد قيام أجهزة الدعاية النازية بنشر كتبه. وقد أظهر بعض الغربيين تخوفاً من أن تتحول فلسفة إقبال إلى فلسفة تحرض المجتمعات الإسلامية على مصادمة الغرب ومواجهته، بسبب تعظيمها للقوة وتأثرها بفلسفة نيتشه، وهذا ما حذر منه دكسن نفسه الذي تحدث بطريقة منفعة وغاضبة، ووسم إقبال بأنه نجم دموي، وقال عنه: "إن هذا الشاعر شاعر المشرق نجم دموي، وليس بنجم أممي، وكذلك كتبه المذكور -المنظومتان- لو اعتبر كتاباً إلهامياً فإنه لا يبقى بصيص من الأمل تجاه السلام والأمن."⁽⁵⁸⁾

2 - إقبال وعبد الرحمن بدوي: الذاتية ونفي الذاتية

في عام 1940م جمع الدكتور عبد الرحمن بدوي مجموعة دراسات وصفها لكبار المستشرقين، ترجمها عن الألمانية والإيطالية، وصدرها في كتاب حمل عنوان "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية". وفي المقدمة التي كتبها رأى الدكتور بدوي أن الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار، وهذا الإنكار يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي، ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها إزاء الطبيعة الخارجية أو الذات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتؤكد كيانها إزاءها. ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية، عنده، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، ما دامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً

(58) بوغيزي، محمد إقبال: فكره الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص 496.

عن الذاتية. ويرى بدوي أن الروح التي تشعر بفنائها في غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية، ومعاييرها الخاصة، لا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع، ولا تفهم الإجماع إلا على أنه كلمة القوة العليا التي تنفى فيها، وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها، وصادرة عنها. وما يريد بدوي الوصول إليه، هو أن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وتنفذ إلى لبابها، وما تعلقت إلا بظواهرها.⁽⁵⁹⁾

يضعنا هذا الرأي أمام مفارقة شديدة التباين مع نظرية إقبال؛ مفارقة بين من يرى أن الروح الإسلامية بطبعها تنكر الذاتية، ومن يرى أن الذاتية هي من صميم الروح الإسلامية، فما تفسير هذا التباين الصارم؟

إن أول ما يعترض النظر في تفسير هذا التباين، هو غيابه عن طرفي العلاقة، بالصورة التي أحدثت نقصاً في بنية كلا القولين، فالقول الذي يراه إقبال في إثبات الذاتية لم يلحظ في بنيته وتكوينه القول المغاير له، وبالمنط الذي صوره بدوي، وهكذا الحال بالنسبة إلى القول الذي يراه بدوي.

ولعل هذه أول مقارنة بين إقبال وبدوي في هذا الشأن، فنحن أمام رأيين يتوقف وجود أحدهما على نفي الآخر، فإثبات الذاتية يقوّض رأي بدوي، وإنكار الذاتية يقوّض رأي إقبال، فكيف نواجه هذه الإشكالية الصارمة؟

بالعودة إلى رأي إقبال، وهو أسبق بالطبع من رأي بدوي، نجد أن (إقبال) لم يتطرق عند حديثه حول فلسفته مجادلاً ومحاججاً، مدافعاً ومنافحاً، عن وجود آراء تماثل الرأي الذي أشار إليه بدوي، لا من غربيين ولا من شرقيين، وهو أعلم وصاحب الاطلاع الواسع على كتب الفلسفة وآراء الفلاسفة. ولو كان مثل هذا الرأي موجوداً لأخذ حيزاً من عناية إقبال واهتمامه؛ لأنه ينسف نظريته ويقوّضها من الأساس، ومن ثم فليس هناك من هو أجدر بإقبال في نقد هذا الرأي الذي قال به بدوي.

(59) بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الكويت - بيروت: وكالة المطبوعات، دار القلم، 1980م، المقدمة.

وحين تحدث بدوي عن رأيه، لم يتطرق لا من قريب ولا من بعيد إلى رأي إقبال، وكان من الأولى به أن يأتي على ذكره مجادلاً له ومناقشاً. ولا أدري لماذا غاب عن بدوي الإشارة إلى رأي إقبال، وهو المعروف عنه أيضاً إلمامه واطلاعه الواسع على كتب الفلسفة وآراء الفلاسفة، علماً أن اسم إقبال ورد -وإن بصورة عابرة- في دراسة المستشرق الإيطالي نلينو، وهي واحدة من الدراسات المهمة في الكتاب المذكور، وكانت بعنوان "محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية".

والأقرب أن بدوي لم يكن مطلعاً على رأي إقبال، فوقت صدور كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" كان عام 1940م؛ أي بعد سنتين من وفاة إقبال. ولو كان ملماً به لأشار إليه بصورة من الصور، أو لتطرق إلى رأي آخر عند إقبال يوافق رأيه أو يقترب منه، حول معارضة روح القرآن لروح الفلسفة اليونانية، وهو الرأي الذي أكدّه إقبال وباهتمام كبير في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"؛ إذ أشار إليه مرات متعددة، ويُعدُّ ركناً أساسياً في أطروحة كتابه. وبطابق هذا الرأي أو يقترب من رأي بدوي في أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية.

ولا أدري لو أن (بدوي) كان ملماً ومطلعاً على رأي إقبال، كيف سيكون رأيه ومصيره ووجهته؟ هل التثبت به بالطريقة التي تحدّث عنها في كتابه؟ أم التراجع والتخلي عنه؟ أم الحديث عنه بوصفه رأياً ليس جازماً أو قطعياً ويحتمل الموافقة والمخالفة؟ ولا شك في أن هذا يتوقف على مدى قناعة بدوي بوجهة نظر إقبال، ومدى قناعته بمنزلته الفكرية عنده.

ومن جهتي لا أجد نفسي حائراً أمام هذا التباين الجذري، وأرى أن (إقبال) لم يبدع فلسفته، ويؤسس لها بهذا البناء والتكوين الديني والفلسفي إلا على أرضية أن الدين لا ينفي مبدأ الذاتية، بقدر ما يولد مثل هذه الذاتية، وهي الذاتية التي اكتشفها إقبال واستنبطها من داخل الإطار الديني، واستدل عليها فكرياً وفلسفياً، وبرهن عليها وفق هذا الإطار.

ومع ما تعرضت له فلسفة إقبال من اعتراضات واحتجاجات، إلا أنها لم تجابه بإشكالية التنافي بين الدين ومبدأ الذاتية، والنظر إلى أن الروح الإسلامية

تنكر الذاتية أشد الإنكار. وليت هذه الإشكالية طرحت على إقبال لمعرفة موقفه، وردة فعله نفسياً وفكرياً. وما نخلص إليه أن فلسفة إقبال القائمة على مفهوم الذاتية، هي أكثر ما يدحض وجهة نظر بدوي وبطيح بها.

خاتمة

يمكن القول إن الفلسفة الذاتية تُعدُّ واحدة من أبرز الفلسفات التي شهدها الفكر الإسلامي في العصر الحديث؛ إذ إنها أضافت إليه وأنعشته وزودته بالحركة، وهذا من طبيعة كل فلسفة، فليس هناك فلسفة ظهرت إلى الوجود إلا وأضافت إلى الفكر الإنساني وأنعشته وزودته بالحركة، مع تفاوت وتباين في النسبة والقوة والتأثير من فلسفة إلى أخرى، وذلك بحسب طبيعتها ورجالها وزمنها، وبغض النظر عن حكمتها ومسلكها ومبتغاها.

وتأكدت قيمة الفلسفة الذاتية في أنها جاءت بعد زمن طويل من التراجع والجمود الذي أصاب الفكر الفلسفي الإسلامي، وتوقف معه الإبداع الفلسفي، وانحدر الذوق الفلسفي، ولم يعد ينبج فلاسفة، من وزن أولئك الفلاسفة الكبار الذين عرفهم تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي في القرون الإسلامية الأولى، مثل ابن سينا، وابن رشد.

وعند البحث عن ثمرة هذه الفلسفة ومصيرها ومآلها، يمكن القول إن إقبال نفسه يمثل أهم ثمرة لها، فالفلسفة الذاتية هي التي أنجبت إقبال، إذ بعثت فيه روحاً وعزيمة وإرادة حرضته لأن يجعل من وجوده ذاتاً وإثباتاً للذات، ولولا هذه الفلسفة لما كان إقبال بهذه الشخصية التي ظهر عليها، فهو التجلي الحقيقي لفلسفته، ولا يمكن فصله عن فلسفته، وهذه لعلها أبرز سمة لفلسفته، بخلاف بعض الفلاسفة الذين لا تتجلى فلسفاتهم في ذواتهم وحسب، وإنما تتباين وتتناقض مع ذواتهم، كما حصل مع نيتشه الذي دعا إلى الإنسان الأعلى وانتهى بحياته إلى وضع هو أشبه بالإنسان الأدنى، أو أدنى من ذلك مع إصابته بالجنون، وهكذا فلاسفة آخرون.

ومن ثمرة هذه الفلسفة أيضاً، ولادة دولة باكستان التي ظهرت إلى الوجود عام 1947م، وأراد منها إقبال أن تكون تحقيقاً وإثباتاً لذاتية المسلمين في شبه

القارة الهندية، ومنطلقاً لنهضتهم وتقدمهم، وسبيلاً إلى حل مشكلاتهم ومعالجة معضلاتهم المتراكمة والمستعصية. لكن، ما وصلت إليه باكستان اليوم، ليس هو ما كان يتطلع إليه إقبال، فباكستان في رؤية إقبال ليست هي باكستان التي نراها اليوم.

يضاف إلى ذلك أن هذه الفلسفة ساهمت في ربط مسلمي باكستان هناك بهويتهم، ووقفت في وجه الأفكار والفلسفات الأوروبية التي وجدت في ظروف الاحتلال والاستعمار أرضية وفرصة لزحفها وتمدها. ومن هذه الجهة تُعدُّ فلسفة إقبال واحدة من أكثر الفلسفات التي ظهرت هناك فاعلية وتماسكاً في مواجهة الأفكار والفلسفات الأوروبية وممانعتها، واستطاعت النفوذ والتأثير الواسع والعميق في جيل المثقفين والمتعلمين هناك، واعترف له بهذا التأثير المفكرون والعلماء والأكاديميون الهنود والباكستانيون، ومنهم الأكاديمي الباكستاني الدكتور فضل الرحمن الذي تحدث عام 1953م بقوله: "لقد كان تأثير إقبال عميقاً في الجيل الجديد من مثقفي المسلمين في الهند وباكستان."⁽⁶⁰⁾

أما إلى أين وصلت فلسفة إقبال، فيمكن القول إن المشكلة ليست - بالضرورة- في هذه الفلسفة إذا كانت قد تراجعت أو نسيت، أو فقدت شعلتها، بقدر ما أنها (المشكلة) في الضعف والجمود والتراجع الفكري والعلمي والفلسفي الذي عانت وما زالت تعانيه المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ إذ تموت فيها الأفكار والفلسفات ولا تحيا، وتتلاشى وتضمحل مع مرور الوقت، وهذا هو حال ومآل معظم أو جميع الأفكار والفلسفات التي ظهرت في هذه المجتمعات، مع ملاحظة أن فلسفة إقبال هي أفضل حالاً من غيرها؛ إذ تأسست باسم إقبال جمعيات وأكاديميات منها أكاديميتان في باكستان، واحدة في لاهور، والثانية في كراتشي. إن العالم الإسلامي في أمس الحاجة اليوم إلى فلسفة إقبال وتجديدها لمواجهة عصر العولمة.

(60) خلف الله، محمد أحمد. الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، بحوث ودراسات مؤتمر برينستون بواشنطن، 1953م، ص 84.

obeikan.com

الباب الثالث

الفلسفة الإسلامية والإبداع

obeikan.com

الفلسفة الإسلامية من النقل إلى الإبداع

حسن حنفي⁽¹⁾

مقدمة

تدعو هذه الورقة إلى التأمل في قضية تتعلق بفهم الفلسفة الإسلامية فهماً جديداً، والخروج بها من ضيق دائرة التقليد والاتباع إلى أفق التجديد والإبداع. ولما كانت هذه الإشكالية تقتضي التطرق إلى عدة أمور مهمة لبيان ما ترمي إليه، فقد سلكتُ لعرض القضية عدّة محاور تتلخص في بيان الأحكام الخاطئة والمسبقة على الفلسفة الإسلامية، ومن هذه الأخطاء: خطأ العقل، وخطأ نزعة التأثير والتأثر، ثم خطأ الخلط في التوثيق والنقل عن الآخر، ثم حكم الخطأ بالتبعية لليونان والامتداد للمشائية. وستعالج الدراسة ظاهرة التشكل الكاذب، التي تخضع للجدل الثلاثي بين اللفظ والمعنى والشيء.

أولاً: أحكام خاطئة على علوم الحكمة (الفلسفة الإسلامية)

ذاعت عدّة أحكام خاطئة وُسِّمت بها علوم الحكمة منذ تسميتها الفلسفة الإسلامية، ومن أبرز هذه الأخطاء ما يأتي:

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة السوربون، فرنسا. أستاذ الفلسفة في قسم الفلسفة - كلية الآداب، جامعة القاهرة. البريد الإلكتروني: dr_h_hanafi@yahoo.com

1 - خطأ الحكم بالنقل

أخطأ بعض الباحثين في الحكم على الفلسفة الإسلامية بأنها امتداد لعلوم اليونان، وأن الحكماء؛ أي الفلاسفة ما هم إلا أتباع المعلم الأول (أرسطو)، وأن أقصى ما أبدعوه هو المعلم الثاني (الفارابي)، أو الشارح الأعظم. وأن علوم الحكمة ما هي إلا شروح على متون، الشرح لفظاً بلفظ، وعبرة بعبارة، وفقرة بفقرة، وفصلاً بفصل، وباباً باب، وكأن المسلمين قد استبدلوا بنصّ الوحي نصّ أرسطو. فالأنا يدور في فلك الآخر، والآخر هو الأصل، والأنا الفرع.

تمثّل أقصى إبداع للحضارة الإسلامية في شروحها على أرسطو، وقد نقل ذلك إلى الغرب، الذي استفاد منه أولاً لتأييد الدين، ثم لفظه ثانياً عندما اكتشف عورته وهو بصدد نشأة العلم الحديث إبان الفصل بين الفلسفة والدين، والعلم والإيمان. وقد أصدر هذا الحكم بعض المستشرقين، وتابعهم فيه بعض العرب المقلدين من محرري الكتب المقررة ومدّعي التجديد؛ إichاء برفض المحلية، وتبنياً لمحلية الثقافة اليونانية، مستنكفاً من حضارة الأنا ومدعي ثقافة الآخر، إحساساً بالدونية.

وبالإضافة إلى عيوب الاستشراق العامة المنهجية والموضوعية، التي كانت وراء كثير من أحكامه، يخطئ هذا الحكم ليس فقط بالنسبة للحضارة الإسلامية في التقائها مع الحضارات المجاورة، بل بالنسبة لالتقاء الحضارات بعضها ببعضها الآخر. فلا توجد حضارة ناقلة لأخرى.⁽²⁾ فالحضارات كائنات حية، لكل منها استقلالها الذاتي، وحياتها الخاصة، وشخصيتها المتميزة، ولكل منها جوهرها وبؤرتها ومحاورها وتصورها للعالم وقيمها، ولكل عمرها ودورها ودورها في تاريخ الحضارات البشرية. وعلاقاتها بالحضارات المجاورة تحكمها قوانين التقاء الحضارات ومنطقه، الذي حاول الغرب صياغته في علم "أنثروبولوجيا الثقافة". وهذا الأمر إن لم يعرفه التابع العربي؛ نظراً إلى عدم اطلاعه على الثقافة الغربية والعلوم الإنسانية، فإن المستشرق لا عذر له؛ لأن الثقافة الغربية ثقافته، والعلوم الإنسانية علومه.

(2) حنفي، حسن. التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2001م، ص 77-82.

وعادة ما يكون المستشرق لغوياً مؤرخاً لا شأن له بتطورات الثقافة العربية ولا علومها، فهو عالمٌ داخل حضارته من الدرجة الثانية. وقد يكون على علم بها ولكنه بها ضنين، فهي إبداعات الحضارة المتميزة الحديثة؛ إذ لا تطبق إلا في الموضوعات المتميزة الحديثة، والحضارة الإسلامية ليست كذلك، فهي تنتمي إلى الحضارات اللاأوروبية؛ أي حضارات الأطراف التي وظيفتها النقل عن المركز. تنتمي إلى الحضارة السامية بما فيها من تناقض وسحر وتسلط في مقابل الحضارة الآرية التي تقوم على العقل والعلم والحرية. وهي نظرة عنصرية قديمة سادت الاستشراق الأوروبي في القرن الماضي.

والواقع أن كل حضارة تتفاعل مع غيرها من الحضارات المجاورة، تأخذ منها طبقاً لاختيارها الخاص، وتمثل منها ما تريد، وتعيد توظيفه من منظورها طبقاً لاحتياجاتها. لا يوجد نقل حرفي أو تقليد فردي من حضارة إلى أخرى، فهذا افتراض نظري لا وجود له، يدل على عقلية الرائي وأهدافه أكثر مما يكشف الموضوع المرئي وتكوينه. فهذه العقلية تقوم على التفرقة بين المركز والمحيط، والأصل والفرع، والمبدع والناقل، والعبري والمجذب، والأبيض والأسود، والسيد والعبد، واليوناني والبربري. هذا ما كانت عليه علاقة اليونان بغيرهم من الشعوب المجاورة، وهي نموذج لعلاقة الغرب الحديث بالشعوب اللاأوروبية في إفريقيا وآسيا بعد القضاء على الشعوب الأصلية في أمريكا اللاتينية.

2 - خطأ الحكم بالتأثر

قد يخف الحكم الخطأ من النقل الآلي، والنسخ المطابق، والتقليد الأعمى إلى حكم خطأ آخر، هو: الأثر والتأثر؛ أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية، وتأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية. هنا على الأقل يوجد تمايز بين حضارتين، وهو تمايز وجود، وإن كان هناك فيض من المركز إلى المحيط في الثقافة والعلوم. فهناك أثر ميتافيزيقا أرسطو في إلهيات ابن سينا في العلة الأولى، والمحرك الأول، وأثر فيض أفلوطين في تصور الفارابي للصلة بين العقل الأول والعقول العشرة، وأثر أفلاطون في أنصار الحكمة الإشرافية مثل إخوان الصفا، وأثر أرسطو في ابن رشد في كل شيء في المنطق والطبيعات

والإلهيات. فأقسام النفس وقواها عند ابن سينا من أرسطو، والمدينة الفاضلة عند الفارابي من جمهورية أفلاطون. ويرجع خطأ الحكم بالآثر والتأثر إلى السرعة والحكم بظاهر اللغة، بالإضافة إلى عموم استعمال لفظي: الأثر والتأثر. فاللغة ثوب الفكر بتعبير القدماء، وهي شكل دون مضمون، ولفظ دون معنى، وبدن دون نفس، وصوت بلا دلالة. واستعمال علوم الحكمة ألفاظ الفلسفة اليونانية ومصطلحاتها لا تعني تبني معانيها وتصوراتها، أو وصف نفس الأشياء التي تحيل إليها هذه الألفاظ وتفيد المعاني نفسها. فاللفظ ليس إلا أداة ووسيلة، وليس غاية أو قصداً.

إن الحكم بالآثر والتأثر، إذن، حكم متسرّع لا يذهب أبعد من مستوى الألفاظ بدعوى أنه حكم على المضمون، ينطلق من اللغة، ويمتد إلى الفكر، ومن العرض إلى الجوهر، ومن الظاهر إلى الحقيقة. وكان المستشرق قد تربى على أن أصول الحضارة موجودة عند اليونان كما تدل على ذلك الحضارة الغربية في عصورها الحديثة. كما أن المستشرق عنصري الحضارة، مركزي الثقافة، أبيض اللون، ومتفوق العصر كما يبدو في الأعمال السينمائية. وبناء عليه يحيل موضوعه في الأطراف إلى أصوله في المركز فيحكم بالآثر والتأثر. إن الغير عنده يُردُّ إلى الأنا لديه. فيُردُّ كل شيء إليه، وتصب الخيرات والثروات والسكان والعلوم والثقافات في المركز من المنابع التي خرجت منها: ذهب جنوب إفريقيا، عبيد إفريقيا، قطن مصر، توابل الهند، مطاط الملايو، ثقافة العالم القديم وعلومه. فحضارة اليونان خلقت عبقرى على غير منوال، أثرت في حضارات الشعوب المجاورة؛ مصر وفارس وفينيقيا وكنعان وبابل وآشور، ولم تأخذ منها شيئاً مع حداثة اليونان وقدم شعوب الشرق القديم.⁽³⁾

والحقيقة أن لفظ "أثر" لفظٌ متشابه؛ ذلك أن الأثر متعدد المستويات:

المستوى الأول: اللغة؛ وهو ما حدث في علوم الحكمة؛ إذ إنه المستوى الظاهري الشكلي الخارجي. وهو ليس أثراً بالمعنى الدقيق بعد عصر الترجمة؛

(3) انظر عرضنا للثلاثية الرائعة لمارتن برنال: أثينا السوداء، الذي حاول في علوم التاريخ بيان هذا الفرض العنصري في التحول من النموذج الآسيوي إلى النموذج اليوناني، مجلة القاهرة، نوفمبر 1995م، ديسمبر 1995م.

بعد أن أصبحت اللغة مشاعاً عند الجميع، لا فرق بين وafd وموروث. إنما الخلاف بين اللفظين المتشابهين هو خلاف فقط في علم الأصوات، في طريقة النطق مثل عقل NOUS الله THEOU طبيعة PHUSIS، نفس PSYCHE أو في الأصل الاشتقاقي الحسي، الذي غالباً ما يشابه -أيضاً- سواءً في الصوت مثل عقل LOGOS، صراط STRATA أو في المعنى مثل روح PNEUMA وكلاهما من معنى الريح أو الهواء.⁽⁴⁾

المستوى الثاني: المعنى؛ والمعنى لا يُستورد ولا يَفِد لأنه يفيد الشيء.
والشيء واحد، وهو يفيد معنى واحداً؛ وإن اختلفت التصورات والمفاهيم، وهو المعنى الخاص للعالم COSMOS وللإنسان ANTHROPOS في كل حضارة ولدى كل شعب.

المستوى الثالث: الشيء المفيد للمعنى والمعبر عنه باللفظ؛ وهذا أيضاً لا استيراد فيه ولا إفاد. فالأشياء لا تنقل.

المستوى الرابع: هو الذي قد يحدث فيه تفاعل والتقاء بين حضارتين؛
مستوى التصورات والمفاهيم الخاصة بكل حضارة، التي قد تتزاحم وتتداخل وتبادل لمصلحة الحضارة الناشئة التي في طور التكوين. فالعلة الأولى في علوم الحكمة خالق، والمحرك الأول يعتني بالعالم. وهي تصورات جديدة على التصورات اليونانية التي جعلت العالم يشارك العلة القديمة في بعض مظاهر قديمها، سواء في الفكر أو في المادة، التي جعلت العالم يتحرك نحو المحرك الأول عشقاً دون تدبير أو عناية. ويتم التأثير باستمرار لمصلحة الألفاظ في الحضارة الوافدة؛ إذ تدخل فيها تصورات جديدة لم تكن فيها من قبل، وليس لمصلحة الحضارة الناشئة التي لا تستعمل الألفاظ المشاعة بعد عصر الترجمة؛ حرصاً على وحدة الثقافة، وثقة بالمعاني والتصورات والأشياء. ولا مشاحة في الألفاظ.

(4) انظر التحليلات اللغوية البارعة التي قدمها علي فهمي خشيم للغات القديمة المقارنة لإثبات الأصل العربي للغة المصرية القديمة، ولكل اللغات:
- خشيم، علي فهمي. آلهة مصر العربية، مصراته، ليبيا: الدار الجماهيرية، 1990م.

3 - خطأ الحكم بسوء الفهم والخلط والتوثيق

قد يتعدى الحكم الخطأ النقل والأثر إلى سوء الفهم والخلط والتوفيق الهجين بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، وبين الحكمة والشريعة، وبين العقل والإيمان، وبين الفيلسوف والنبى، وبين أرسطو ومحمد ﷺ. إن أقصى إبداع لعلوم الحكمة هو الشروح والملخصات على أرسطو خاصة، صائبة أحياناً وخاطئة في معظم الأحيان، وهي تخلط بين أفلاطون وأرسطو، وبين أفلوطين وأرسطو، من عقلية لا تعرف النقد التاريخي أو الموضوعية العلمية. وهو أيضاً حكم عام ومبتسر يحكم على ظاهر الأشياء.

ويرجع الخطأ في هذا الحكم إلى سببين: ذاتي يتعلق بعقلية المستشرق، وموضوعي خاص بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث في حالة التقاء الوافد والموروث في حضارة واحدة. فعقلية المستشرق عقلية مفرقة، تقوم على التمييز والفصل ورصد الاختلاف أكثر من رؤية التشابه إثر تجربة العصور الحديثة التي كشفت أخطار الخلط بين الكنيسة وأرسطو، وبين الإيمان والعقل، وبين الدين والفلسفة، وبين الكتاب المقدس المغلق وكتاب الطبيعة المفتوح. ولما كان المستشرق ابن حضارته، فقد حكم على كل نتاج حضارة يقوم على الجمع بين الثقافات والتزاوج بينها، ورؤية العالم من منظور الوحدة أكثر من منظور الاختلاف، بأن ذلك خلط وتلفيق وتوفيق، ويقوم على سوء فهم لأحد الطرفين، هو الغالب الوافد، لتقريب المسافة بينه وبين الموروث. فأرسطو هو الفيلسوف النبى، وحكيم اليونان، والمعلم الأول، وسقراط أحد صوفية المسلمين، وهرمس هو النبى إدريس، وأفلوطين هو الشيخ اليوناني، فتقريب الوافد إلى الموروث أكثر من تقريب الموروث إلى الوافد؛ لأن الوافد يمكن تأويله بسهولة، في حين أن الموروث له قواعده وأصوله. وقد أمكن تقريب الوافد إلى الموروث عن طريق نسبة أعمال إلى أرسطو، وتاسوعات أفلوطين، حتى يبدو كاملاً، ومن ثم يصبح نموذج الفيلسوف الكامل، خاتم الأنبياء. كما أمكن تقريب الموروث إلى الوافد عن طريق التأويل العقلي للنصوص، خاصة أن علوم الحكمة قد وُحِّدَت بين الفلسفة والدين، وبين الحكمة والشريعة، وبين الوحي والعقل،

استثنافاً للاعتزال في جعل العقل أساس النقل، وتأكيداً لموقف الفقهاء، أن من قدح في العقل فقد قدح في النقل، وأن الاتفاق مع بدهة العقل وشهادة الحس والوجدان، هو أحد شروط التواتر.

4 - خطأ الحكم بالتبعية لليونان والامتداد للمشائية⁽⁵⁾

وهناك حكم آخر شائع يجعل الفلاسفة المسلمين دوائر منعزلة عن قلب الحضارة الإسلامية، تابعين لليونان، امتداداً للمشائية.⁽⁶⁾ وهو مثل حكم المستشرقين مع اختلاف الدوافع. إن دافع المستشرق هو إثبات جذب الحضارة الإسلامية وخلوها من الإبداع. ودافع الممثل الجديد للأشعرية التقليدية في مصر والوطن العربي هو الدفاع عن علم الأصول بشقيه؛ علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، موطن الإبداع في الحضارة الإسلامية. وهو أيضاً موقف بعض الفقهاء من المدرسة السلفية القديمة والحديثة من ابن حنبل حتى ابن تيمية وابن القيم ورشيد رضا.

والحقيقة أن ذلك حكم ديني مسبق يقوم على الرد على المستشرقين وأخطائهم، كما فعل مصطفى عبد الرازق، من أجل الوقوع في خطأ مضاد، وهو إثبات الأصالة على حساب التبعية بنفس سلاح المستشرقين، وهو إخراج الفلاسفة المسلمين من الدائرة. وهذا إغفال لوظيفة الفلسفة بعد عصر الترجمة في التوحيد بين الموروث والوافد. فمن حيث طبيعة الحضارة الناشئة فإنها بعد أن انتشرت فوق رقعة الأراضي المفتوحة نقلت ثقافات شعوبها إلى العربية، فأصبحت مزدوجة الثقافة، بين الموروث القديم والوافد الجديد، بين الأصل والفرع، وبين الأنا والآخر. وكان من الطبيعي أن يخرج من بين المتكلمين المعتزلة من يتجراً على الوافد باسم الموروث، ويحاول الجمع بينهما في ثقافة

(5) المشائية: مذهب فلسفي أسسه أرسطو، وسمي بذلك لأن أرسطو كان يمشي أثناء إلقاء محاضراته. [المحررون]

(6) هذا هو رأى علي سامي النشار، انظره في: - النشار، علي سامي. مناهج البحث عند المفكرين الإسلاميين ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1947م.

واحدة، درءاً للتعارض بين النقل والعقل. وتأكيداً على وحدة الثقافة بين الداخل والخارج، وبين التراث والتجديد بلغتنا، وبين السلفية والعلمانية بلغة العصر، وبين الأزهر والجامعة بلغة مناهج التعليم. علوم الحكمة، إذن، ليست دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، لا تمثل قلبها، أو منفصلة عن الموروث، تابعة للوافد، ولم تبدع كما أبدع علم الأصول بشقيه؛ علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. بل هي علوم تؤدي وظيفة حضارية محددة: وحدة الثقافة ضد ازدواجيتها.

علوم الحكمة أشبه بالثغور للدفاع عن الحدود، في حين أن علم أصول الدين أشبه بالزوايا لتقوية الإيمان. الحكماء وزراء خارجية يتعاملون مع الخارج لمصلحة الداخل في ميدان العلاقات الدولية، مهمتهم الحفاظ على الأمن الخارجي وسلامة أرض الوطن. والمتكلمون وزراء داخلية مهمتهم الحفاظ على النظام والأمن الداخلي. ولا تعارض بين المهمتين؛ إذ إن كليهما ضرورية لسلامة الدولة في الخارج والداخل. إن علوم الحكمة هي جزء من كل، ووظيفتها التمثيل والإخراج، والنقل والإبداع، واستيعاب الوافد في الموروث، ليس فقط من جانب الحكماء باسم الوافد، بل أيضاً من جانب بعض الفقهاء باسم الموروث. فقد كتب ابن حزم، وهو الفقيه الظاهري المتشدد في علم الكلام "التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه" من أجل إرجاع أقيسة اليونان إلى أقيسة القرآن وأقيسة الرسول. وقد استعمل بعض الحكماء الوافد من أجل نقد الموروث كما فعل ابن رشد في "تفسير ما بعد الطبيعة" في استعمال النص الأرسطي من أجل نقد علم الأشعرية. أما وظيفة النقد والرفض والإبداع الموازي فإنها وظيفة علوم أخرى، قام بها الفقهاء الذين قاموا بنقد المنطق اليوناني الذي هو أساس الطبيعيات والإلهيات اليونانية. فكتبوا "الرد على المنطقيين"، و"نقض المنطق"، و"ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان".

إن النقل إبداع للمصطلحات وقراءة للنص المنقول وإعادة كتابة له، والشرح إبداع عن طريق تفتيت النص ومعرفة مكوناته العقلية. والتلخيص إبداع عن طريق إعادة تركيب النص، والقدرة على رؤية بؤرته، والغوص في قلبه، وإعادة

التعبير عن قصده الرئيس وحدسه الأول. والتعليق إبداع لأنه نقل للوافد داخل الموروث، ومضغ الوافد لقمة لقمة حتى يسهل ابتلاعها قبل هضمها وتمثلها. والعرض إبداع لأنه تأليف في الوافد دون نصوصه وعرض لموضوعاته مباشرة دون توسط النص. والتأليف إبداع لأنه يتجاوز النقل، ويتوجه إلى الأشياء ذاتها، ينظرها نظراً مباشراً بالاعتماد على المصدرين الرئيسين للعلم؛ الموروث والوافد.

ومن ثم كان الحكم بالنقل والتأثير والخلط والتوفيق، من جانب الاستشراق، أو بالتبعية لليونان، وامتداداً للمشائية عند المسلمين من جانب الأصوليين المعاصرين، حكماً يكشف عن عقلية الحاكم وثقافته ودوافعه وأهدافه، ولا يقوم على تحليل موضوعي لظاهرة الالتقاء بين الثقافات، وتفاعل الحضارات، ومحاولة إخضاعها لمنطق علمي دقيق.

التحول "من النقل إلى الإبداع"، إذن، موجه ضد فريقين؛ الأول: المستشرقون وأتباعهم من العرب الذين يرون علوم الحكمة نقلاً فحسب لفلسفة اليونان، وامتداداً للتراث اليوناني داخل التراث الإسلامي، حكماً على ظاهرة اللغة، وتأثراً بالحضارة الغربية التي ترى أن اليونان هم الأصل، وبدافع النظرة الدونية للمركز إلى الأطراف. فالإبداع لا يكون إلا في المركز، والأطراف ليس لها إلا التعليق والشرح. وإن كان لذلك فضل فهو في حفظ تراث الأصل اليوناني ونقله في العصر الوسيط إلى الغرب الحديث قبل أن ينقله الغرب بنفسه مباشرة، بعد أن اكتشف نقص النقل الأول، زيادة ونقصاناً، أو سوء فهم وخلط. والثاني: الفقهاء القدماء والمحدثون، فهم الذين يعدون فلاسفة الإسلام دوائر منعزلة فحسب على هامش الحضارة الإسلامية، ويكفرونهم، ولا يرون لهم أي دور إلا في تبعية اليونان، بل والتأمر على العقيدة من الفلاسفة الباطنيين والانحراف بها عن فهمها الصحيح عند متكلمي أهل السنة.

يقوم "من النقل إلى الإبداع" على فرض عمل مغاير، هو أن الحكماء لم يكونوا تابعين للنقل ولا نقلة عنهم بل كانوا مبدعين؛ نقلوا أولاً من أجل التمثيل، ثم أبدعوا ثانياً تأكيداً على وحدة الثقافة. وهم ليسوا دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، بل هم مفكرون على التخوم مزدوجو الثقافة، يدّ

في الموروث ويدّ في الوافد، يدّ تبني ويدّ تحمل السلاح. يقوم "من النقل إلى الإبداع" على فرض أن الحكماء كانوا ضدّ التغريب، فاليونان القديم أصل الغرب الحديث. لقد وقف الحكماء أمام الوافد بطريقة المحاور، النّد للند، من أجل استيعابه وتمثّله؛ إذ الأوسع نظراً يستوعب الأضيق أفقاً، والأكمل تصوراً يحتوى الأنقص رؤية. وهم جمعوا بين الموروث والوافد على عكس المتكلمين الذين يتعاملون مع الموروث فحسب، باستثناء المعتزلة وأصحاب الطوائف خاصة، وطوروا علم الكلام من علم داخلي إلى علم داخلي وخارجي، مدافعين ليس عن الأمن في الداخل فقط، بل عن الأمن في الخارج أيضاً. فالمتكلمون نصف فلاسفة، والفلاسفة متكلمون كاملون. إن "من النقل إلى الإبداع" قراءة داخلية لتفاعل الوافد مع الموروث، ورد الوافد إلى وظائفه الداخلية بصرف النظر عن مصدره الخارجي، وشدّه إلى الموروث بدلاً من شدّ الموروث إليه. فالمياه في المصبّ لا تعود إلى المنبع.

ثانياً: جدل اللفظ والمعنى والشيء

إن ظاهرة التشكّل الكاذب تخضع لمنطق جديد، يقوم على جدل ثلاثي بين اللفظ والمعنى والشيء، يحكم الالتقاء بين الحضارات. فالحضارة ثقافة، والثقافة فكر، والفكر خطاب، والخطاب لغة؛ شفاهية أو مدوّنة. وقد كانت الثقافات القديمة التي وجدت على الأراضي المفتوحة نصوصاً مدونة وليست فقط محادثة شفاهية تم نقلها من السريانية؛ لغة نصارى الشام، إلى العربية؛ لغة الفاتحين الجدد، أولاً، ثم من اليونانية إلى العربية ثانياً؛ إحصائياً للنقل، ومنعاً للتوسط من لغة ثالثة، وحتى يكون الخطأ في النقل احتمالاً واحداً، من اليونانية إلى العربية، وليس احتمالين، من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية. وتدل حركة النقل على عدة أمور:

1 - الثقة بالنفس وعدم الخوف على الدين الجديد من الديانات القديمة، بل والإقبال على الثقافات السابقة، في وقت لم تملك فيه الحضارة الناشئة ثقافة إلا الشعر والديانات العربية القديمة، والعادات والأعراف القبلية. كما تدل على الانفتاح على الآخرين، وأن فتوح البلدان لا تعني القضاء على ثقافتها،

كما حدث في الاستعمار الغربي الحديث، بل الحفاظ عليها، والتعرف على مضمونها، ونقلها إلى لغة الفاتحين، وتقديرها واحترامها واستخدامها أدوات للتعبير، بل والدفاع عنها ضد سوء تأويلها والطعن فيها والنيل منها، وإكمال أوجه نقصها والجمع بين شتاتها، وضمتها كلها في منظومة واحدة، ورؤية شاملة تعبر عن صورتها للعالم، وإعطائها نسقاً متكاملًا، ومثالاً خالداً على إبداع الثقافات.

فتأكيد الهوية لا يمنع من الاختلاف، وإثبات الأنا لا ينفي الآخر، وتأصيل الذات لا يكون على حساب الغير، وليس كما يحدث هذه الأيام من انغلاق للأنا على ذاتها باسم الدفاع عن الهوية والأصالة، والخصومة مع الغير والعداء للآخر باسم تأكيد الأنا وإثبات الذات. فانغلق الأنا وانعزل الآخر، وحدث الشقاق في الأمة، وازدوجت الثقافة، ونشأ الصراع بين الأخوة الأعداء؛ بين السلفية والعلمانية، بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين العقيدة والثورة. إن ظاهرة "التشكل الكاذب" افتراض عقلي قادر على تفسير جدل اللفظ والمعنى والشيء في حالة الالتقاء الحضاري بين ثقافتين، وظاهرة لغوية لا تمس الإحساس، أو الوجدان، أو الفكر والنظر، أو الممارسات العملية مثل تحويل لفظ ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى إلى إلهيات، أو تحويل الله إلى عقل فعال.

2 - القدرة على الحوار مع الآخر، والتعامل معه من موقف الندية مع الاحتكام للعقل والطبيعة والتجربة الإنسانية. لم تأخذ الحضارة الناشئة دور العقيدة الجديدة المتعالية على ثقافات الآخرين، وهي عقيدة الفاتحين المنتصرين بناء على مُركَّب عظمي، ولم تنظر إلى حضارات الشعوب المفتوحة نظرة دونية بناء على مُركَّب نقص، بل بدأت الحضارة الناشئة بتقدير المعلم واحترام العلماء، فهي وريث الديانات القديمة وحاملة لواء الفتح الجديد. ولا فرق بين الوحي والعقل، وبين النبي والفيلسوف. لذلك وزن الخلفاء ثقل المخطوطات اليونانية القديمة ذهباً لإحضارها من بلاد الروم إلى عاصمة الخلافة. وانتسب النصارى إليها، وقاموا بخدمتها وترجمة التراث اليوناني من لغتهم السريانية إلى اللغة العربية. كانوا نصارى ديناً، وعرباً لغة،

ومسلمين ثقافة. ولأول مرة في تاريخ التقاء الحضارات تُحدث هذه الندية المتبادلة بين ثقافة الفاتحين وثقافة المفتوحين، بل وأحياناً لحساب ثقافات المفتوحين لغة ومُثلاً وتصورات، اعترافاً بفضل الآخر على الحضارة الإنسانية؛ إذ تأخذ البدن منه وتعطيه الروح.

3 - الوعي المستنير بالصلة بين اللفظ والمعنى والشيء، بين اللغة والفكر والعالم. فاللفظ أداة للتعبير فحسب، وليس جوهر المعنى؛ إذ إن المعنى مستقل عنه. واللغة شكل خارجي لمضمون الفكر، ويمكن التعبير عن المعنى نفسه بألفاظ متعددة. فالله هو الجوهر، والماهية، وواجب الوجود، والعلة الأولى، والمحرك الأول، والغاية القصوى، والخير المحض، والصورة الخالصة بألفاظ اليونان. وهو الكمال، والمثال، والمطلق، والصيرورة، والدافع الحيوي، والتطور الخالق، والحرية، والوجود، والمستقبل بلغة المعاصرين. فاللفظ متغير والمعنى ثابت. والألفاظ تأتي من لغات متعددة، وتنطق بأصوات متغايرة. أما المعنى فلا يتغير من لفظ إلى لفظ أو من لغة إلى لغة. وقد تتغير التصورات والمفاهيم والرؤى التي هي تأويل للمعاني طبقاً لنوعية الثقافات وخصوصية الحضارات، والتحويلات الدلالية للمعنى طبقاً لطبائع الشعوب وأمزجتها. أما الشيء فهو الموضوع القصدي؛ فالعالم أصل الأشياء، لا خلاف عليه بين لفظ ولفظ، وتصور وتصور. العالم أصل اللغة، والأشياء منشؤها.

4 - الاعتراف بحدود اللفظ القديم الذي استعمله علماء الكلام، وأنه أصبح غير قادر على مواجهة الخارج وإن كان قادراً على مواجهة الداخل، وأن مواجهة الخارج تتطلب ألفاظاً من نوعه، وأسئلة مستمدة منه، وليس ألفاظاً محلية تقليدية قديمة لا تقوى على الحداثة، وتعجز عن المعاصرة. هي ألفاظ دينية ارتبطت بدين معين، وبتراث خاص لا تقوى على رحابة العقل، وإطلاق الفكر في الوافد اليوناني. هي ألفاظ اصطلاحية مغلقة على ذاتها، يصعب الخروج منها أو الدخول إليها؛ ألفاظ شرعية يصعب معها الحوار والأخذ والعطاء، والتفاعل مع ألفاظ أخرى. المعنى الشرعي الاصطلاحي

هو ركيزة المعنى الاشتقاقي والعرفي، وهو المعنى الثابت، والعرفي هو المتحول، والاشتقاقي هو جذره الحسي في عالم الأشياء. هي ألفاظ نشأت من ثنايا الوحي، لها قدسيته وإطلاقها، ولا يمكن تعجيلها أو تنظيرها أو حتى تأويلها. ليست ألفاظاً عقلية عامة يمكن الحوار معها واستبدال بعضها بالآخر. هي ألفاظ خاصة لوحى خاص؛ الوحي الإسلامي، وليست ألفاظاً عامة تنطبق على الوحي وعلى غيره من مراحل الوحي السابقة أو من الاجتهادات البشرية المستقلة. ولا تتمتع بقدر كاف من العموم لمخاطبة الناس جميعاً، فكل حضارة تنشأ إنما تبدأ من خصوصية المصطلحات.

5 - التسليم بعجز المصطلحات القديمة عن التعامل مع الثقافات الوافدة. لقد انتشرت هذه المصطلحات في علم الأصول وهو في مواجهة الداخل، ونجحت في كسب معاركها، ولكنها عاجزة عن مواجهة الخارج الذي يعتمد على العقل وحده، ويقدم مصطلحات عقلية صرفة. لقد تمت التضحية بالألفاظ القديمة وقصرها على علم الكلام وتبني الألفاظ الجديدة، وإنشاء علم بأكمله هو علوم الحكمة. فقد تجددت الحياة الثقافية، وانتشرت الثقافات الأجنبية، وأصبحت تمثل الآخر المطلق السراح تحدياً للذات. لم تعد الألفاظ الاصطلاحية الخاصة قادرة على التصدي للغزو الثقافي الجديد، فنشأت مصطلحات جديدة أكثر اتساعاً وعقلانية، وأقدر على الحوار مع الثقافات الوافدة.

6 - الاعتراف بفضل المصطلحات الجديدة لما تتسم به من عقلانية وطبيعية وواقعية وإنسانية. وهي من السمات الرئيسة للوحي وأساسه في العقل والطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ، والجرأة على استخدامها، وترك الألفاظ القديمة بالرغم من هجوم الفقهاء واتهام الحكماء بالتبعية والتقليد، والخروج على الموروث، والمروق عن الدين. كانت المصطلحات والألفاظ اليونانية بالمصادفة التاريخية عقلانية طبيعية إنسانية متفقة مع مضمون الألفاظ القديمة، فسهل انتشارها، والتعبير عن المعاني العقلية الطبيعية الإنسانية بألفاظ جديدة مطابقة لها، وبعضها ألفاظ مشتركة بين

القديم والجديد مثل: العقل والنفس، والروح، والإنسان، فلماذا يُحكم على هذه الألفاظ المشتركة بأنها وافدة من الخارج وليست نابعة من الداخل؟ الأقرب أن تكون هي الألفاظ القديمة بمعانٍ جديدة لا ترفضها المعاني الاصطلاحية، فالتجديد اللغوي إنما يحدث في حالة عجز الألفاظ القديمة عن التعبير عن المعاني الجديدة فقط. أمّا في حالة القدرة فتبقى الألفاظ التي يتطابق فيها القديم مع الجديد.

7 - كان من الطبيعي بعد عصر الترجمة وانتشار ثقافات جديدة بألفاظها أن تنشأ عملية تجديد عن طريق تغيير الألفاظ، وإسقاط الألفاظ القديمة لعجزها عن التعبير عن المعاني الجديدة، فاستعملت الألفاظ الجديدة أدواتٍ للتعبير لكونها أكثر قدرة على الحوار والتفاعل بين الموروث والوافد. والألفاظ هي ثوب الفكر، والفكر بطبيعته متعدد الأثواب. وإذا ما كبر الثعبان غيّر من جلده وإلا ضاق عليه ومات. ودون هذه العملية تقع الأمة في ازدواجية الثقافة؛ إذ تعجب الخاصة بالجديد فتتصل به وتنقطع عن القديم. فالفكر أولى بالحرص عليه من اللغة، والمضمون له الأولوية على الشكل. فتمسك العامة بالقديم كرد فعل على الخاصة، وتتصل به وتنقطع عن الجديد. وبناء عليه تقع الأمة في صراع بين العلمانية الجديدة والمحافظة القديمة، بين اختيار الصفة وثقافة الجماهير.

خاتمة

إن ظاهرة "التشكل الكاذب" وهو الافتراض الذي يقوم عليه "من النقل إلى الإبداع" من أجل إعادة بناء علوم الحكمة، التي تقوم على تحليل لغة الخطاب؛ الخطاب الموروث والخطاب الوافد من أجل معرفة كيف نشأ الخطاب الفلسفي الثالث، وكيف تكوّن عن طريق عملية الاستبدال اللفظي مع الإبقاء على المعاني ثم التنسيق بينها في التعبير عن تصور للعالم يجمع بين أصالة الموروث وحداثة الوافد.⁽⁷⁾ أمّا الأشياء ذاتها فإن التعبير عنها يمثل مرحلة الانتقال من النقل إلى

(7) انظر وصفنا لهذه الظاهرة في:

- حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 193-196.

الإبداع. فجدل اللفظ والمعنى أقرب إلى منطق النقل، في حين أن جدل المعنى والشيء أقرب إلى منطق الإبداع. وفي التأليف الخالص الذي يتجاوز النقل والتعليق والشرح والتلخيص والعرض يظهر الإبداع بالتعامل مع الأشياء مباشرة والتنظير لها، والتعبير عنها دون تمييز بين موروث ووافد على مستوى اللفظ أو المعنى، بعد أن تم التوحيد بينهما في عملية "التشكل الكاذب". التأليف تنظير مباشر للواقع دون توسط نص قديم أو نص جديد، بل تحويل الواقع إلى نص إبداعي مستقبلي مضافاً إلى النصين السابقين؛ النص الماضي القديم والنص الحاضر الجديد، وبناء عليه يحدث التراكم المعرفي الضروري، ويظهر الإسهام الحضاري لكل ثقافة في تراكم حضاري للإنسانية جمعاء.

إن معظم الأحكام الخاطئة الخاصة بالنقل والتأثر والخلط والتوفيق إنما ترجع إلى أنها تتعامل مع "النقل" أكثر من تعاملها مع "الإبداع"، وتنظر إلى النقل نظرة خارجية محضة دون وعي بظاهرة "التشكل الكاذب". وتغفل الإبداع بادعاء أن التأليف حكر على اليونان. أمّا تأليف الشعوب الأخرى المجاورة السابقة على اليونان مثل شعوب الشرق القديم، أو التالية لها مثل الشعوب الإسلامية فإنه تأليف ديني أخلاقي سياسي، وليس تأليفاً فلسفياً ميتافيزيقياً نظرياً منطقياً خالصاً، وهو ما يميز التأليف اليوناني القديم والتأليف الغربي الحديث، فالغرب وحده، في مصدره اليوناني القديم أو في تطوره الحديث هو الوحيد القادر على التنظير. أمّا الشعوب اللاأوروبية فليس لها إلا النقل والترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والعرض، والتهميش على المتون. إن هذه الادعاءات ما هي إلا أحكام خاطئة لا تعبر عن حقيقة الأمر، وهذا ما تم إثباته هنا.

obeikan.com

كيف نفهم تعثر الإبداع في الفلسفة العربية

أبو يعرب المرزوقي⁽¹⁾

مقدمة

لن نطيل الكلام في عوائق الإبداع الواهية التي يكثر الكلام عليها في خطاب الأصوليتين المتصارعتين⁽²⁾ على الساحة الثقافية الخالية من الإبداع الفلسفي في ربوعنا، فكلها تبدو لي ناتجة عن خلل منطقي في الفكر العربي الحديث؛ خلل قلب المشروط فجعله شرطاً ليفسر ضُمور الإبداع. إمّا بالطغيان السياسي، وإمّا بالطغيان الديني، لكأن كل الأمم انتظرت التحرر منهما لتصبح مبدعة. وإذا كنا لا نكر أن هذين الطغيانين يمكن أن يعطلا الإبداع إذا كان موجوداً، فإننا يمكن أن نضرب أمثلة على دورهما في تحفيزه، ولذلك فهما مُحايدان في مسألة وجوده

(1) دكتوراه في الفلسفة اليونانية والعربية، أستاذ الفلسفة اليونانية والعربية بجامعة تونس الأولى سابقاً.
البريد الإلكتروني: abouyaareb@yahoo.com

(2) أكبر أدواء الفكر العربي الحالي وأبرز معيقات الإبداع، هي تحوله إلى مجرد مجال صراع بين نخبتين متطرفتين، إحداها تنفي الدين باسم الفلسفة، والثانية تنفي الفلسفة باسم الدين، وكلتاها حصرت ما تتكلم باسمه في اسمه دون جوهره. وظل الفكر يتصور هذين المجالين مختلفين بالجوهر وليس بالشكل، فمعنى ذلك أن أصحابه لم يجربوا معنى التفكير أصلاً. فما من عالم حقيقي سعى إلى الحقيقة سعيها لم يلامس علاقة علمه المحدود بالمطلق في موضوع علمه، بحيث إنه كلما تقدم في العلم أدرك حدوده. وما من متدين صادق في تجربته الروحية لم يدرك الفرق بين مجرد التصور السطحي للدين الذي لا يميزه من الخرافة، والتصور العميق الذي يرى جوهره في طلب الحقيقة التي لا تكون خارج المعرفة الإنسانية المتدرجة، وخاصة وجهها الثاني، المتمثل في إدراك حدودها، ومن ثم في التسليم لعظمة الوجود وخالقه. فيكون العلم السبيل إلى الإيمان الصادق، ويكون الدين الدعوة إلى الفهم والعلم. وذلك هو جوهر المضمون القرآني والمعنى العميق وإسلام الوجه لرب العالمين.

وعدم وجوده، بل إننا نعدّهما معلولين لعدم الإبداع بدلاً من أن يكونا علّة له.

فلأُمّ لا تتمكّن من التغلب على هذين الطغيانين إلا بما تحقّقه من شروط التحرر الفعلي منهما، ومن ثم من الوصول إلى مبدأ الإيمان الحقيقي: ألا معبود إلا الله، وهو معنى الكفر بالطاغوت شرطاً في الإيمان الصادق، يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256]. وهذه الشروط جميعاً راجعة إلى أصلها الذي يمكن من التغلب على ثلاثة أصناف من أسباب العبودية، ويكون التحرر منها كلها ثمرة الإبداع:

الأول: الإبداع في العلوم الطبيعية وتطبيقاتها، للتغلب على أسباب الطغيان الصادر عمّا في تاريخ الإنسانية الطبيعي من عوائق لإرادية، فطغيانها على الإنسان أدّى إلى عبادة الظاهرات الطبيعية وتأليهها في الميثولوجيات⁽³⁾ والأديان الطبيعية، بل هي مصدر الإيمان بالسكر والخرافة عامة.

والثاني: الإبداع في العلوم الإنسانية وتطبيقاتها، للتغلب على أسباب الطغيان الصادر عمّا في تاريخ الإنسانية الحضاري من عوائق إرادية، فطغيانها على الإنسان أدّى إلى عبادة الشركاء؛ أعني: المستبدين بالرزق والمتحكمين في رقاب الناس، ومنها نماذج صورة الله في الميثولوجيات والأديان الطبيعية.

الثالث: الإبداع في الفنون وتطبيقاتها، للتغلب على أسباب الطغيان الجامعة بين الطغيانين، والصادرة عمّا في النفس الإنسانية ذاتها من عطالات تحول دونها والإبداع. لذلك فهي الأهم في كل التجارب التي عرفت الإنسانية، وهي التي أدت إلى تأليه الغرائز وعبادة الهوى، ومنها التعبيرات الرمزية والوثنية، على الروحانيات في الأديان الطبيعية والميثولوجيات.

عدم الإبداع في هذه المجالات هو الذي يجعلها مرتعاً للعقبات، التي تحول دون الإنسان والتحرر من الخضوع لآلهة مزيفة من الطبيعة والتاريخ وحتى المبدعات البدائية للإنسان. ولا تحرّر منها من دون إبداع علمي وخلق وجمالي.

(3) الميثولوجيا: الخيال والخرافة، أو هو حدث أو قصة تقليدية تجسد اعتقاداً أو مجموعة من الاعتقادات لمجموعة من الناس. [المحررون]

ولمّا كان الإبداع في الفلسفة إبداعاً "ما بعدياً" مشروطاً بهذه الإبداعات، فإنه ليس إلا حصيلة هذه العدوم التي يملأ الفكر العربي الحالي فراغها، إما بالتقليد الماسخ لفضلات منها مستوردة، وإما لفضلات مما أنتجته الأمة ولم يبق منه إلا وجهه التاريخي بعد فقدانه فعالية الإبداع الحي، الذي له علامة لا تكذب: تحقيق التحرر مما يتصوره التفسير الخطأ عللاً لعدم الإبداع.

لذلك فالعلل التي نطلبها لا صلة لها بآراء من يتعلل بحال الأمة السياسية والروحية ليفسر عدم الإبداع، بدلاً من اعتبار هذه الحال نتيجة لفقدانها الإبداع وسلطان التقليد بوجهيه عند الأصولية العلمانية لماضي الغرب والأصولية الدينية لماضيها. فالعلل التي نطلبها لها صلة بأصلين يفسران فقدان النخب البصيرة، ومن ثم فقدانها القدرة على الفهم فلا ترى شروط الإبداع ومقوماته، إنهما: الأفق الوجودي الذي يصوب منظور الفكر إلى الأشياء فيمكنها من الرؤية الحافزة للإبداع، والأفق التاريخي الذي هو العين الراهنة منه في لحظة من لحظات التاريخ الروحي للأمم.

وكلا الأفقين شارط للفهم والإبداع، وعدم جعلهما أفقاً مبنياً يساعد على الفهم ومن ثم على الإبداع، هو الذي يغرق الأمة في أزمتين تتفرعان عن هذين الأصلين نراهما رؤية العين المجردة في الظرفية العربية الحالية، وفي كل الظرفيات المماثلة التي عاشتها أمم مثلنا، تردى فيها الإبداع فصارت أمة التقليد والاتباع. إمّا لماضيها، وإمّا لماضي المتغلبين عليها، ولذلك فإن هذه المحاولة مدارها توضيح معنى الأفقين وصلة الأزمتين بما اعتراهما من شوائب في لحظتنا الروحية والتاريخية الراهنة، دون الكلام في تاريخ الفلسفة العربية الذي عالجنّا أهم منعرجاته في غير موضع.⁽⁴⁾

(4) كما في:

- المرزوقي، أبو يعرب. تجليات الفلسفة العربية، دمشق - بيروت: دار الفكر، 2005م.
- المرزوقي، أبو يعرب. إصلاح العقل في الفلسفة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2004م.
- المرزوقي، أبو يعرب. شروط نهضة العرب والمسلمين، دمشق - بيروت: دار الفكر، 2002م.

وبذلك تكون المسائل التي سنعالجها في هذه المحاولة متمثلة في مسألتين أصليتين ومسألتين متفرعتين عنهما نبدأهما بعلاج الأفق الوجودي والأزمة التي تترتب عليه، ونثني بالأفق التاريخي والأزمة التي تترتب عليه، علنا بذلك نفهم العلل العميقة لما يعانيه الإبداع الفلسفي في لحظتنا الراهنة، دون أن نزع تقديم الحلول التي هي ثمرة اجتهاد الجماعة وجهادها، وليست تصورات شخص أياً كان نفاذه لمعاني الوجود.

أولاً: الأفق الوجودي والأزمة المترتبة عليه

البحث في مقومات الأفق الوجودي *Ontological horizon* العقيم إنما هو لتبيين مقومات كل أفق شارط، ليس للإبداع فحسب، وللوجود الصادق، فتحدد مقومات الأفق الخصب للإبداع، وفيها نبين التلازم بين الفكرين الديني والفلسفي شرطاً في "الإبداع الرحم" لما بعد الممارسات العملية والنظرية في الوجود الإنساني؛ أعني الفكرين: الديني والفلسفي. والمسألة الفرعية المترتبة على مسألة الأفق الوجودي هي مسألة الأزمة الوجودية، التي يعانيها المبدعون، والبحث في طبيعتها وكيفية فهمها وعلاجها من المنظور الوجودي.

1 - الأفق الوجودي

"سوء فهم أفق العلاقة بين الديني والفلسفي هو الذي يكبل الإبداع العربي".⁽⁵⁾ كثير من الأوهام تطنى على عقول المتعجلين ممن يقتات بتعميمات سطحية أفسدت التصورات الفلسفية والدينية عند من يعتدون أنفسهم رواد الحداثة والتصورات الدينية والفلسفية، وعند من يرون أنفسهم حماة التأصيل دون فهم من الفريقين للظاهرتين، حتى جعلوهما حدّوة يهزأ منها كل من له علم دقيق بمصادر الفكر الغربي والعربي الحقيقية؛ أعني الفلسفة اليونانية وعلم اللاهوت المسيحي

(5) ليس هذا عنواناً، بل هو القضية التي نسعى إلى إثباتها. وهذه طريقة خلدونية في وضع القضية التي ستكون نتيجة البحث في شكل دعوى *thesis*، ويكون البحث سعيًا لإثباتها. وهي طريقة تحليلية تنطلق من المشروط إلى الشرط. وتعدّ أفضل طرق البرهان والبحث؛ لأن البرهان التركيبي مشروط بها، وهي من ثم متقدمة عليه في البحث والاكتشاف، مع تقدمه عليها في العرض والتعليم. لذلك نسعمل إلى استعمال هذا الضرب من العلاج، فنقدم دعوى كل مسألة من مسائلنا الأربع لنبدأها به.

بعد أن اندمجا في ما يسمى بالفلسفة الغربية الحديثة، وخاصة في فكر الحداثة وفكر ما بعدها في حالة الحداثة.⁽⁶⁾ وسأكتفي بمثالين من هذه الأوهام الخاصة بالفكر الغربي؛ لأن أفق فكرنا الحالي هو أفق غير المفهوم.

فأمّا المثال الأول فمداره على وظيفة النص في الوجود الإنساني، والمقابلة الساذجة والسطحية بين الأمم النصية والأمم غير النصية. والزعم بأن الأمم تنقسم إلى نوعين: أحدهما تكبله النصوص، ويمثّلون له بالمسلمين تحقيراً منهم، والآخر متحرر منها، ويمثّلون له بالغربيين رفعاً من شأنهم، وهذا الزعم هو الأغنية التي لا يسأم كثير من المثقفين من ترديدها، وكأنهم قد اكتشفوا المفتاح السحري لتحرير الأمة من النصوص التي يزعمونها مكابح للتقدم، ومن ثم فالحل عندهم هو التحرر من المرجعيات الرمزية، التي يستند إليها وجود الأمة الروحي والتاريخي.

وأما المثال الثاني فمداره على وظيفة الواقع الموضوعي في الفكر الإنساني، والمقابلة الساذجة والسطحية بين الواقع والرمز في الوجود الإنساني. وأصحاب هذا الوهم يعتقدون أن الإنسانية يمكن أن يستقيم لها مقام في العالم الطبيعي من غير الإيمان بعالم ما بعد طبيعي، أيّ كان، يؤسس لفعل الإنسان، ومن غير التسليم بدور له، أيّ كان، في عالمهم الطبيعي. وهذا الزعم الثاني هو أساس الحل البديل الذي يقترحونه، دون أن يعلموا أنهم في الحقيقة يستبدلون مرجعية رمزية بأخرى، ولا ينتقلون من الرمز إلى الواقع المزعوم.

وهذا الوهم الثاني هو الأصل الذي يرجع إليه الوهم الأول؛ الزعم بأن الغرب قد تحرر من الإيمان والميتافيزيقا، ولذلك فهو متحرر من سلطة النص - أيّ نص -

(6) الاندماج نفسه قد حصل في الفكر العربي الإسلامي، لكننا لن نتكلم عن ذلك في هذه المحاولة؛ لأن الأفق المحدد يُعدّ الاندماج الذي حصل في فكرنا، بل الاندماج الحاصل في الفكر الغربي، ولا يدركه الفريقان، فيتصوران الفكرين منفصلين ولا صلة لأحدهما بالآخر. فالمعلوم أن الفكر العربي الإسلامي محدّد هو الفلسفة اليونانية، وعلم الكلام الإسلامي، بوصفهما محاولات فهم الوجود بالنص، والنص بالوجود. خاصة بعد أن اندمجا في ما يسمى بالفلسفة العربية بعد الجدل الطويل، الذي كان الغزالي قلبه وابن سينا بدايته، وابن رشد غايته، من منطلق "تدوين" الفكر الفلسفي، وكان الغزالي كذلك قلبه، والأشعري بدايته، وابن تيمية غايته من منطلق فلسفة الفكر الديني؛ إذ أصبح الفكر العربي متصالحاً فيه التوجهان، فكان ابن خلدون بذّره.

بشرط أن نفهم أنه النظام الرمزي الذي يُعَدُّ شعب من الشعوب مَعين المعنى. ويمكن للقارئ الفطن أن يلاحظ أن كلا الوهمين مضاعف، وأنهما يرجعان في العمق إلى العلاقة الوطيدة التي تربط بينهما. إن هذا الموقف يقتل فكر صاحبه بما يفقده ما عنده من مخزون حضاري، وهو سماء الإبداع في كل حضارة، دون أن يعطيه ما عند غيره، فينضب بهذا الجهل المضاعف معين الإبداع لديه، ويصبح ممثلاً لنخبة تحكمها سطحية التصورات وفجاجة المقابلات الصبائية، التي تحول دون الفكر وفهم أسرار الوجود. ولا فرق -عندئذ- بين الفكر الديني الذي ينحط إلى خرافات العجائز، وهذا الفكر الأيديولوجي الذي ينحط إلى ثمرات النوادي. إذن، فهذان الوهمان هما في الحقيقة الوهم نفسه بصيغتين مختلفتين؛ فالوهم الثاني ليس هو في الحقيقة إلا الغفلة عن طبيعة الصورة البنيوية لعلاقة الفكر بالوجود، والوهم الأول ليس هو في الحقيقة إلا الغفلة عن طبيعة التعيين التاريخي لهذه العلاقة في كل الحضارات. إن وهم المقابلة بين الأمم النصية والأمم غير النصية، مبنيٌّ على مغالطتين: مصدر أولاهما مفهوم النص ودوره في الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة، ومصدر الثانية مفهوم التكيل ودوره في منع الإبداع المتحرر من المرجعيات.

إذا كان القصد بالنص ما كان مكتوباً من النصوص، فالمقابلة بين أمم نصية وأمم غير نصية قد يبدو فيه بعض الصّحة. فبعض الشعوب لم تكتشف الكتابة وهذا لا يحتاج إلى دليل. ولكن، هل توجد أمة في التاريخ ليس لها حديث حول حدث تاريخها الحاصل والمأمول، يضيفي عليه المعنى وينقله من جيل إلى جيل؟ ذلك هو معنى النص المرجعي أو الكتاب المقدس في كل حضارة، سواء أكان محفوظاً بالكتابة أم محفوظاً في الذاكرة، وكلاهما يمثل سدنة يجعلونه ناطقاً في كل حين. والمعلوم أن بعض الأمم تُعَدُّ ذلك الحديث أساطيرها، وبعضها تسميه تراثها، وبعضها تؤمن بأنه كتابها المقدس. وليست التسمية هي الأمر المهم، بل هو التلازم بين الحدث والحديث، وكلاهما لا يتعلق بالحاصل الفعلي، بل به وبغيره مما يعبر عن خيال الأمم وآمالها. ولذلك فهو مرجع إبداعها الدائم، ومَعِينُهُ الذي ما أن ينضب حتى تموت تلك الأمة، أو تصبح في سلطان غيرها.

فالحديث عن حدث التاريخ لا بدّ فيه من الإيمان بما وراء التاريخ، أيّاً كانت طبيعة هذه المعتقدات.⁽⁷⁾ ومن ثم فلا بدّ أن يكون فيه عند كل أمة شيء من المقدس، سواء أكان دينياً أم دنيوياً، كما في محاولة الحضارات الحديثة إضفاء قداسة رمزية على بعض أحداث تاريخها لتحفيز أجيالها إلى العطاء والإبداع، وإلا لما كان الحدث يستمد معناه من الحديث عند الأمم جميعاً، بل ولاستغنت عنه الأمم. لذلك فالقول إن بعض الأمم نصيّة وبعضها غير نصّي، هو إذن من التعميمات المتسرعة، التي مردّها إلى حصر المقصود بالنصّ في النص المكتوب أو المُنزّل.

والمغالطة الثانية مصدرها مفهوم التكيل.⁽⁸⁾ فإذا كان القصد بالتكيل عدم الاجتهاد في تأويل النص من حيث هو أساس المعنى للتعامل مع كل شيء،

(7) ليس مطلوبنا هنا التمييز بين الأديان الصحيحة والأديان غير الصحيحة، بل ما يعنينا هو بيان القاعدة الرمزية لكل فكر فلسفي، سواء كانت هذه القاعدة ديناً صحيحاً، أو أساطير، أو مبدعات رمزية ليس لها مؤلف معلوم، وصار القوم يعدونها حديث وعيهم الجمعي عن حدث فعلهم الجماعي، وفعل ما يؤمنون به من قوى غيبية أو حتى شاهدة. والمعلوم أن الأمم الحديثة صارت تعطي هذه الوظيفة المرجعية لأسطورة تاريخها السياسي والثقافي كما في ما يسمى بالبتيون الفرنسي قياساً على البتيون اليوناني. والمسلمون لهم صنفاً المرجعية؛ إذ لهم المرجعية المقدسة التي هي القرآن والسنة، ولهم المرجعية التاريخية التي من أهمها الكلام عن الخلفاء الراشدين، وبعض الصلحاء من كل أصناف النخب، كالفقهاء والمتصوفة والعلماء والأدباء الكبار ولا سيّما الشعراء، وحتى الخلفاء بعد العهد الراشدي، فيكون للمسلمين بذلك بتيون أيضاً.

(8) كثرة التسطّيح جعلت النخب تتصور التكيل سلبياً دائماً، فظنت الحرية في الإبداع الشرط الوحيد، ورفضت دور التكيل، وخاصة دور القواعد والصرامة التي يخضع لها كل إبداع معتبر. فبات الشعراء باسم هذه الحرية رافضين لكل القيود، حتى إن أغلبهم اليوم يهزأ حتى من أول شروط التعبير الشعري، وهو التمكن من اللغة، فيتصور هذا الشرط الأدنى عائقاً. بدأ الأمر بالكلام عن التحرر من الأشكال القديمة بوصفها قيوداً للإبداع، وانتهى بالتخلص من شرط الشروط في الإبداع الشعري: التمكن من أمرين ليس منهما بُدّ، ونقصد بهما التمكن من فنون اللسان إلى حد مضاهاة كبار المبدعين في الحضارة التي نتكلم على شعرائها، والتمكن من خلجات النفس الإنسانية والتجارب الروحية إلى حد مضاهاة كبار المعبرين عنهما في الحضارة الإنسانية. لكن الشعراء اليوم صاروا عندنا من ذوي المعرفة الغفلة بالنفس الإنسانية، ومن ذوي التمكن الابتدائي في اللسان العربي؛ إذ إن أغلبهم لا يحفظ بيت شعر واحد؛ وحتى شعره يقرأه مكتوباً على مناديل المقاهي. وقس عليه الروائيين والسينمائيين، ناهيك عن المفكرين الذين يمشغون بعض الأغراض الأيديولوجية، ويسمون ذلك فكراً ثورياً، يريدون به أن يحرروا الأمة ليصبح الإبداع ممكناً، بعد القضاء على عوائقه. ولا يرون أن أهم عوائقه هي هُم بثقافتهم الهزيلة، وذائقتهم الحثيلة.

وخاصة مع العالم الطبيعي الذي يظنه السطحيون أمراً قابلاً للوجود، فضلاً عن الإدراك من دون هذا المعنى، فهذا القصد من الأوهام كذلك. فما من أمة إلا وبقاؤها وعدم اضمحلال قيامها المستقل دليلٌ قاطع على أن معنى (حديثها) لا يزال عندها فاعلاً في (حديثها)، ومن ثم فهي ليست مكبلة بنص ميت، بل إن بقاءها وصمودها في التاريخ الذي هو صراع دائم بين الأمم من خلال هذه المرجعيات، التي بها يتم فهم الوجود وتأويل الأحداث، دليلٌ قاطعٌ على كون النص ما زال مَعِيناً لا ينضب.

لكن ذلك لا يعني أن الأمم لا تتفاوت في هذه الفاعلية. وذلك هو المعيار الذي يمكن استعماله لتحديد مدى حيويتها. وكل الذين يتهمهم (مزعوم العقلانيين) بالظلامية أو الإسلاموية ليسوا -كما يزعمون- ساعين إلى العيش في الماضي، بل هم يحاولون أن يستعيدوا أقصى قدر ممكن من حيوية الماضي، بجعل النص المؤسس مصدر إحياء، بما يجعل الإبداع مطلق الحرية ومطلق الطموح، فلا يكون تقليداً لنص بديل، بزعم أنه تحرر من النص، وهو في الحقيقة وقوع في حبال نص مجهول؛ مزعوم العقلانيين يقلدون نصاً ميتاً ولا يدرون أنه نص ميت مرتين؛ فهم يجهلون وجود النص الذي يكبلهم، في تصورهم، متحررين من النص الذي يظنونه مكبلاً، والنص الذي يكبلهم بلا عروق تغذيه في تربتهم الحضارية، بخلاف مَنْ يزعمونهم ظلاميين.

والفرق بين أصحاب الموقفين ليس بالنصية وعدمها، بل بطبيعة العلاقة بالنص التي لا غنى عنها، فهؤلاء يسعون إلى استرداد فعالية نص ذي عروق ضاربة في حضارتهم لقرون، ولا يزال ينبض بالحياة، بدليل قدرتهم على الصمود، بل ونجاحهم في التحرر من الاستعمار. وأولئك يحاربون معينهم ولا يستمدون من المعين المستورد إلا قشوره، فيكون ما يفعلون انتحاراً غير واعٍ؛ لأنه ليس مقصوداً ببصيرة.

ولنُشِّ بالوهم المضاعف الثاني الذي هو الصورة النبوية من الوهم الأول. فهو أيضاً مبني على مغالطتين تبدوان متقابلتين مع كونهما من طبيعة واحدة،

وخاصة من منظور الثمرة التي هي العقم المطلق: مغالطة تفسد الواقعية؛⁽⁹⁾ لأنها تخضع النظر لأعيان العمل فتقتل الحكمة النظرية أو الخيال العقلي الذي يطلب الحقيقة النظرية، فيتمكن من الذهاب بالفرضيات الرمزية إلى غايتها، ليكون مبدعاً للنظريات. ومغالطة تفسد المثالية؛ لأنها تخضع العمل لمجردات النظر فتقتل الحكمة العملية أو الخيال الإرادي الذي يطلب الحقيقة العملية، فيتمكن من الذهاب بالعمليات الفعلية إلى غايتها، ليكون مبدعاً للوقائع.

ويبدو التوجهان متقابلين لكنهما في الحقيقة من طبيعة واحدة. فالعمل يعالج لا متناهي التعيين الفعلي، وهو إذن صراع فعلي مع لا متناهي مادة الأفعال والمثال الأعلى للفعل؛ أعني تصويره محيطاً بمادته، مطلق الإحاطة؛ إذ يزول الفارق الوجودي بين المادة والصورة.⁽¹⁰⁾ والنظر يعالج لا متناهي التحديد الرمزي لموضوعه، وهو إذن صراع رمزي مع لا متناهي تصوير الأفعال. وهدف العلاجين هو التلاقي في الغاية، فعندما يصل تحديد لا متناهي التصوير في النظر إلى الغاية نكتشف أنه قد أبدع أدوات علاج لا متناهي المادة في العمل دون أن يحصل ذلك الحصول التام لا متناعه. ومجرد الظن أنه حصل نهائياً يصبح قاتلاً للإبداع، على الأقل في الأذهان إن لم يكن في الأعيان.

(9) للمزيد في مسألة الواقع، راجع:

- المرزوقي، أبو يعرب. عطالة الإبداع عند النخب العربية، تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2007م. فقد خصص للمسألة دراسة نسقية يبين فيها مفهوم الواقع في الفكرين: الفلسفي والديني، كما تعين في الحضارات السائدة منذ سبعة آلاف سنة؛ أي في حضارات ملتقى القارات الثلاث: الوسطى آسيا وإفريقيا وأوروبا؛ التي تُعدُّ حضارتنا عصارته وزبدتها.

(10) كل الأصوليات، سواء كانت دينية أو علمانية، علتها مرض واحد اسمه [تصور أنّ هذا الفارق قد زال]، فهم يأخذون الأعيان على أنها حقت مطلق التصور مما هي عين منه. فلا يرون الفارق بين المثال وتعييناته في الحصول. فأصولية العلماني علتها أنه يتصور الحداثة الغربية -التي هي عين من العمل بما يعلمه العقل- هي عين العلم العقلي، ومن ثم فعمله يقتصر على تلك العين عندهم. أمّا أصولية الإسلامي فَعَلَتها أنه يتصور الأصالة الإسلامية -التي هي عين من العمل بما حدده القرآن- هي عين قيم القرآن، ومن ثم فهو يقتصر على تلك العين عندهم. فيكون كلا الفريقين قد وثَّنَ مثله العليا وتصورها محايثة في أحد أعيانها، لا تعلو عليه، في حين أنها تعلو على كل تعيين مهما كان كاملاً، ومن ثم فهو يحكم على نفسه بالتقليد الدائم لهذه العين، وذلك هو معنى السلفية عندما يموت ما فيها من سلف؛ أي سبق دائم وريادة (المعنى الأصلي للسلف)، سواء طبقناه على الأصولية الدينية، أو على الأصولية العلمانية.

وهذه المغالطات الأربع عِلَّتْها هذان الوهمان، وهما عين العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأعيان (النص والوجود)، وفي الأذهان (الرمز والواقع)؛ لأنهما جوهر فاعلية العقل الناظر والعامل، وهما لا يكونان فعلين نسبيين إنسانيين من دون الإيمان -ولو فرضياً- بأن لهما مثلاً أعلى يكونان دائماً دونه في الحصول الفعلي؛ لأنهما فيه يكونان فعلين مطلقيين هما غاية سعي الفعلين الإنسانيين في حصولهما الفعلي. وذلك هو مفهوم الله من حيث هو المثل الأعلى المطلق. وهذا أمر لا تخلو منه حضارة في أي لحظة من لحظات حياتها، وهو المقصود بالإسلام الفطري الذي هو الدين عند الله؛ أي الديني في كل دين. ولن نطيل الكلام في هذه المغالطات أكثر من هذا، لأننا درسناها جميعاً بدقة متناهية في مقال "الواقع" صنم الفكر العربي الحديث.⁽¹¹⁾

2 - أزمة النخب الوجودية

"في أن المقابلة بين الواقع الطبيعي والمرجعيات التي هي رمز ما بعد الطبيعي من علامات القصور الفكري الموصل إلى العقم الإبداعي". فقد ذهب المتقحمون على الفكر الفلسفي بزاد بدائي وهو أن المرجعيات الدينية من المبتذلات، وأنهم بعقولهم فوق هذه المرجعيات التي يتركونها للمتدينين من العامة ومن التصق بها من الصف الثاني من النخب، التي يصفونها بكونها ظلامية. وهم لا يدرون أنهم بهذا الترك الذي يتصورونه خياراً يعترفون بأمرين خضعا إليهما اضطراراً فكانوا ممثلين للظلامية الحقيقية ذات الشعبتين اللتين هما الجهل والحمق، بخلاف ما يتوهمون.

الاعتراف الأول هو أنهم صاروا عبيداً لدين آخر يجهلون طبيعته، وهم غير دارين؛ لأن مجرد طلب الحقيقة مشروط بمقومي الدين؛ أي الاعتقاد في وجود نظام معلوم، ووجود قدرة عقلية تستطيع علمه. وكلا الأمرين من الإيمان؛ لأنهما شرط بداية التعقل الفلسفي وليساً نتيجة له.

الاعتراف الثاني هو أنهم صاروا عبيداً لإرادة حضارية خفية تحول دون أي إمكانية للإبداع؛ لأن استمداد المرجعية الرمزية من غير التكوينية الحضارية

(11) انظر: المرزوقي، عطالة الإبداع عند النخب العربية، مرجع سابق.

الذاتية للفكر يجعله عقيماً، لخروجه من أفقه الحر -الذي هو عين تكوينيته؛ إذ يكون المبدع والمبدع متطابقين- إلى أفق مضطر، يصبح فيه دور الإنسان مقصوراً على التلقي البهيم؛ أي التلقي الذي يصف القرآن الكريم أصحابه بـ ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [البقرة: 171]؛ لأن معايير الحذق في المحاكاة التي للعبيد تصبح عندهم بديلاً من معايير الإبداع التي للأحرار، فتكون غاية المرء في أن يغدو مثل نموذج المستلب، وليس مبدعاً لما لم يسبق إليه.

أما الزعم بأنهم ينشغلون بالعقل ولا شيء دون العقل، فمعناه أنهم يتصورون العقل شيئاً آخر غير هذا العالي على العرضي، الذي يفرضه تعين المثال في أعيانه -لصنم أو لوثن- نحو الحقيقة، في صورتها المثالية المتحررة من أعراض التعين؛ أي جوهر الدين، سواء أكان طبيعياً أم منزلاً. فلو كان زاعمو التعارض بين الفكرين الديني والفلسفي ذوي عقل جرب معنى طلب الحقيقة -التي لا تدرك إلا بفضل هذا العالي؛ ذوي عقل عانى التجارب الوجودية التي تترتب عليه- لما زعموا ما زعموا.

ويكفي دليلاً على سخف هذا الموقف المؤدي إلى العقم الإبداعي، بما هو تخل عن التجارب الروحية المؤدية إليه، أن ينظر المرء في تاريخ الفكر، هل فيه من يُعتدُّ به من كبار الفلاسفة أو العلماء مسلمين كانوا أو مسيحيين، أو حتى وثنيين من اليونان، أو من غيرهم من الشعوب التي عرفت الفكر الفلسفي والعلمي، يمكن أن يعدّ الفكر العقلي ممكناً من دون العالي الذي لا يختلف وصفه بالفلسفي أو الديني إلا من حيث الأسلوب، لاتفاقهما في كل شيء جوهري؟ أي في الأمرين اللذين يعرف بها الفكر الإنساني من حيث هو فكر إنساني:

أ - أن العقل من حيث هو ملكة حكم علمي -يدرك القوانين العلمية ويصوغها- لا يستطيع أن يعلم الظاهرات بهذا المعنى إدراكاً وصوغاً، ما لم يسلم بمبدأين قبلين ليس له عليهما دليل غير إيمانه بذاته مُنظمة للعالم، أو بنظام العالم الذاتي، أو بالتوافق المسبق بينهما، فيكون موقفه في الجوهر ومن حيث هو سائل السؤال العلمي موقفاً إيمانياً.

ب - أن العقل يتجاوز ذلك؛ لأنه لا يستطيع أن يتوقف عند الظاهرات، ولا حتى عند قوانينها العلمية، بل هو يطلب لها أصلاً متعالياً مكتفياً بذاته، ويطلب مَعْنَى للأشياء لا يَنْتُج عن تحكمه الذاتي، ويعد الأصل والمعنى متجاوزين للظاهرات والقوانين ليس في ذهنه فحسب، بل في ذاتهما، فيكون بذلك جوهره عين عدم الرضا بالمتناهي.

فإذا لم يكن ذلك هو الدين، فعن أي دين يتكلم الأميون من المتعاقلين، الذين يريدون أن يبدعوا وهم يبدؤون بإلغاء شرط كل إبداع؛ أعني التجارب الروحية الحديثة؟

تلك هي الأزمة الأولى التي صدرت عن فساد الأفق الوجودي. وقد يجد المرء بعض العذر للعامي؛ إذ يقف موقف العجائز من الدين، أما أن يتحول مَنْ يزعمون أنفسهم رواد العقلانية والحدثة إلى مؤمنين بما يسمونه عقلاً وهو عندهم لا يتعدى معتقدات دونها خرافات العامة تعصباً وتزمتاً، فتلك هي الطامة التي جعلت جيلنا يعاني عاهتين: عاهة النزول بالدين إلى الخرافة، وبالعقل إلى السخافة. لذلك كانت الساحة الثقافية مرتع أصوليتين: أصولية دينية تقلد ماضياً أهلياً لا تفقه منه شيئاً. وأصولية علمانية تقلد ماضياً أجنبياً هي دون الأولى فهماً لنموذجها، وكلتاها تسرع معصوبة العينين إلى الحرب الأهلية التي تبدأ رمزية يسيل فيها الحبر، وقد تنتهي مادية يسيل فيها الدم.

ثانياً: الأفق التاريخي والأزمة المترتبة عليه

البحث في مقومات الأفق التاريخي Historical horizon العقيم ودوره في الحيلولة دون الإبداع عند النخب العربية الحالية يستدعي التركيز على الأفق التاريخي الغربي المجهول، لأنه بات النموذج الوحيد الذي يغذي عقلية التقليد باسم التجديد؛ فتقليد ماضي الغرب صار يُعدّ تجديداً مع كونه لا يختلف عن تقليد الماضي الذاتي. والمسألة الفرعية المترتبة على مسألة الأفق التاريخي هي مسألة الأزمة التاريخية، التي يعانها الإبداع من حيث طبيعتها وكيف يمكن فهمها وعلاجها من المنظور التاريخي.

1 - الأفق التاريخي

"سوء فهم أفق التحديث هو الذي يُكَبِّلُ الحياة الروحية والفكرية العربية". يمكن بعبارة بسيطة وواضحة أن نبين ما أسلفنا في كلامنا عن الأفق الوجودي، بتحليل مقومات الأفق التاريخي، الذي صار نموذج مَن يزعم التصدي لمسألة الإبداع الفلسفي خاصة والإبداع عامة من نخبنا. ويمكن القول إن الفكر العربي يعاني اليوم عدم فهم نموذج، أو بصورة أدق؛ يعاني الفهم السطحي لأفق الإبداع الإنساني، من حيث هو إبداع في الظرفية الحالية، بصرف النظر عن النسبة إلى حضارة معينة. والمعلوم أن هذا النموذج الذي يمثل أفق الإبداع عند نخبنا، هو أفق التحديث الغربي، سواء عند قابليه أو عند رافضيه من نخبنا؛ أي الأصوليتين: العلمانية والدينية.

ونحن نزعم أن كلا الفريقين: القابل والرافض يفعل ما يفعله من دون فهم طبيعة هذا الأفق، وبصورة أدق طبيعة موقف أصحابه من علاقة الفكرين: الفلسفي والديني أحدهما من الآخر. فكلا الفريقين يزعم أن الفكر الغربي الحديث تحرر من المرجعية النصية، وأنه فصل بين الدين والفلسفة. والفرق الوحيد بين الفريقين أن العلماني يمدح ذلك، والأصلائي⁽¹²⁾ يهجوّه. لكن الممدوح والمهجو ليس له وجود في الحقيقة التاريخية وفي المبدعات الرمزية الغربية، ووجوده الوحيد هو في أذهان الفريقين؛ المادح والذام لا غير.

لذلك فأول ما ينبغي عمله لفهم معوقات الإبداع عندنا، هو تقويم فهم النخبين لهذا الأفق، وتحرير وعينا منه، تمهيداً لشروط الإبداع عامة والإبداع الفلسفي خاصة. ولما كان هذا الأفق هو النموذج السائد؛ أعني طبيعة تحديده للعلاقة بين الديني والفلسفي بمنظور إيجابي عند العلماني، وبمنظور سلبي عند الديني، فإن عملية التحرير الضرورية -دون أن تكون كافية- تتمثل في مساءلة هذين الفهمين، لبيان خصائص هذا الأفق، بتحديد معاني تكوينيته التاريخية، التي لم تنفك مرتبطة بتاريخنا الفكري منذ نشأة الفكر العربي الإسلامي بعد نزول القرآن، ونشأة الفكر

(12) اختيارنا لمصطلح أصلائي ليس بسبب الاتباع مع علماني، ولا حباً في صك المصطلحات، بل لأن مصطلح أصولي مستعمل قديماً نسبة إلى علم الأصول. فكان من الضروري -إذن- أن نطلق من مفهوم الأصل لا الأصول التي تضرر وجود علم في النسبة التقليدية، ونشتق منها على وزن فعلاّن مع النسبة. (علم = علماني، أصل = أصلائي).

الغربي المسيحي الموالي للصدام بحضارتنا.⁽¹³⁾

فبرسم سريع يمكن أن نحصر مراحل التحديث الأوروبي، ومراحله التي حددت طبيعة الصلة الجديدة بين فكره الفلسفي وفكره الديني في خمس مراحل: وُسْطَهاها هي العصر الكلاسيكي أو عصر الثورة العلمية، التي مثلت بداية القطيعة الفعلية مع التاريخ المشترك بين المسلمين والأوروبيين، مع أن هذه المرحلة دينية التأصيل والدوافع عند كل كبار المؤسسين من الفلاسفة والعلماء في الطبيعيات والإنسانيات. وذلك أمر لا يجادل فيه أحد ممن له دراية بالنصوص المؤسسة؛ سواء كانت فلسفية نظرية (الطبيعيات وما بعدها)، أو فلسفية عملية (السياسيات وما بعدها). ففيها جميعاً كان التأسيس إضافياً إلى الدين بالإيجاب غالباً؛ سواء كان المقصود الدين النقلي (أي المستند إلى الكتاب)، أو الدين العقلي (أي أديان الفلاسفة).⁽¹⁴⁾

مراحل التحديث الأوروبي من منظور علاقته بحضارتنا

1- صدام منفعل بالحضارة العربية الإسلامية.	القرن الثامن - السادس عشر.
2- صدام فاعل / الإصلاح الديني.	القرن السادس عشر.
3- عصر الثورة العلمية.	القرنان السابع عشر والثامن عشر.
4. الثورة الصناعية.	القرنان التاسع عشر والعشرون.
5. العولمة.	النصف الثاني من القرن العشرين.

(13) ليس في هذا المنظور مركزية عربية إسلامية ولا خاصة رداً على المركزية الأوروبية، بل هو سعي إلى وصف ما حصل فعلاً في تاريخ العلاقة بين الحضارتين والفكرين، حتى نتحرر من المركزيتين، ومن علاقة الفعل ورد الفعل المرضية. ذلك أننا من منظور إسلامي نسلم بأن الحضارات ليست أرخبيل جزائر بل هي متواصلة دائماً، وكل منها يتصل بالأخرى بمعار التصديق والهيمنة إذا كان سوياً، حتى عندما يغلب على العلاقات الشكل الصدامي والحرب.

(14) يكفي أن نذكر أعلام هذه الثورة الرئيسيين: ديكارت، ولايبنتس، ونيوتن، فضلاً عن باسكال. فهم كانوا صريحين في تأسيس فكرهم على معتقدات دينية يعدونها أساس نسقهم الفكري ونظرياتهم العلمية. ولم يكن ذلك أمراً شاذاً، فقد كان سمة العصر، وهو من توابع الحركة الإصلاحية التي عمت الدين والعلم والفلسفة والعمران. ويمكن أن نضرب أمثلة من كل الكبار في العصر الكلاسيكي، حتى ممن يتصورهم بعضاً بأنهم ملحدون. فإلحادهم لم يكن نفيًا للدين، بل كان قولاً بالدين الكوني، الذي هو دين وحدة الوجود، كما هو الحال في فلسفة اسپينوزا مثلاً.

وقبل هذه المرحلة الوسطى أو العصر الكلاسيكي مرحلتان، حكمهما السعي الدؤوب إلى تحقيق الاستقلال عن التأثير العربي الإسلامي خلال التعلم من العرب والمسلمين. فكان التحرر الفلسفي بالعودة إلى اليونان والتحرر الديني بحسم الموقف من مسألة العلاقة الجديدة التي حددها القرآن بين الدين والدنيا، وذلك هو جوهر الإصلاح الديني في بداية القرن السادس عشر الذي لم يذهب إلى حد نفي الكنيسة، وإن أخذ بأهم إصلاحات القرآن؛ أعني جعل العلاقة بين المؤمن وربّه متحررة من سلطان الوسطاء. ويرمز إلى هذه العلاقة الجديدة التي اكتشفها القرآن وعرفها الغرب عند الصدام بالمسلمين أمران صريحان:

أولهما ذو صلة بالحياة النفسية والعاطفية السوية للأفراد، رمزاً إليها بتحرير الجنس إيجاباً، وبتحريم الرهبانية سلباً، وما يشترطه ذلك من إلغاء السلطة الروحية الوسيطة بين الإنسان وربّه؛ إذ تكون المسألة الروحية مسألة صلة مباشرة بالله بتوسط الصلة المباشرة بالكتاب والسنة.

وثانيهما ذو صلة بالحياة الاجتماعية والسياسية السوية للجماعات، رمزاً إليها إيجاباً بالسعي إلى تحقيق القيم الروحية في التاريخ الفعلي بأدوات التغيير السياسي والاجتماعي، وسلباً برفض الفصل بين غاية الحياة الجماعية أو القيم الروحية وأدائها أو الأدوات السياسية، وتلكما هما مصدرا كل التهم الموجهة لنبوّة محمد وأخلاقه.

وبعد المرحلة الوسطى أو العصر الكلاسيكي مرحلتان كذلك، قَلَبَ فيها الغربُ العلاقة بين الدين والدنيا رأساً على عقب، لكأنه يسعى حثيثاً إلى ما دعا إليه نيتشه، فانتقل الأفق من نفي الدنيا باسم الدين؛ ففيها الغالب على فكر الغرب الوسيط، إلى نفي الدين باسم الدنيا؛ ففيها الغالب على فكر ما بعد الحديث. والنفي مثل الإثبات في الحالتين لم يحقق الفصل بين الأمرين، بل أبقى على التلازم بينهما مع قلب العلاقة.

فغاية هذا السعي لن تكون ابتداع نظام جديد غير مسبوق، بل هي نكوص بالإنسانية إلى ما قبل الثورتين؛ الدينية والفلسفية، المؤسستين للكونية الخلقية الإنسانية؛ أعني إلى الخصوصية الخلقية والثقافية، مع تحقيق هذا المسعى في

العولمة التي هي كونية طبيعية اقتصادية ومحو لكل الروابط الأخرى، ذلك أن الفرق الوحيد بين غاية التطور الغربي وما قبل الكونية الدينية والفلسفية، هو انتقال السلطان الرمزي الذي كان بيد السحرة والكهان والمنجمين إلى صناع الرأي العام في مؤسسات إعلامية وثقافية واستعلامية تخطط للحرب النفسية الدائمة؛ إذ إن كل القيم تدنت إلى ما يصيب الفن، عندما يصبح أداة دعاية تجارية وتنويم أيديولوجي؛ فالعامل الرمزي صار أكثر فاعلية مما كان عليه في المجتمعات النصية؛ لأن أدوات بثه ونشره صارت بقوة لا تضاهيها قوة: كهان اليوم وسحرته ومنجموه يوجدون في "هولي وود" وفي الإعلام الممثلين لأدوات الحرب النفسية الرهيبة بيد الطاغوتين؛ الاقتصادي والثقافي العالميين.

المرحلة الوسطى معلومة للجميع، إنها مرحلة القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أعني قرن الثورة العلمية وقرن التنوير السياسي الخلفي: قرني الشروع في إخضاع الطبيعة والشرعية لمعايير العقل العلمي والفلسفي، تنظيمًا وتقويماً، مع مواصلة الإيمان بقيم الثورتين: الدينية والفلسفية اللتين أشرنا إليهما؛ أي إن الحداثة تستمد كلياتها المعرفية والقيمية التي ستتخلّى عنها في ما بعد الحداثة، من هاتين الثورتين أصلاً لكل كونية.

وأما المرحلتان المتقدمتان، فهما مرحلة الصدام المنفعل بالحضارة العربية الإسلامية، ثم مرحلة الصدام الفاعل منذئذ إلى استتباب الإصلاح الديني في نهاية القرن السادس عشر (نحو ثمانية قرون تنقسم مناصفة تقريباً بين المرحلتين).

وأما المرحلتان المتأخرتان أخيراً، فهما المحققتان لهذا النكوص خلال مرحلة الثورة الصناعية في القرنين: التاسع عشر والعشرين؛ نصفه الأول، ومرحلة العولمة التي نعيشها منذئذ. ولعله من المناسب قسمة القرنين الأخيرين مناصفة بين المرحلتين؛ ذلك أن العولمة التي لم تعلن رسمياً إلا بعد نهاية الحرب الباردة بدأت - في الحقيقة - مباشرة بعد الثورة البلشفية؛ أي منذ أن أصبح الصراع الأيديولوجي عالمي النزعة فعلاً، لا بالقول في بيانات الأحزاب الشيوعية الغربية، من منطلق التبشير بعالمية الاقتصاد الرأسمالي، مرحلة مُعدّة للشيوعية.

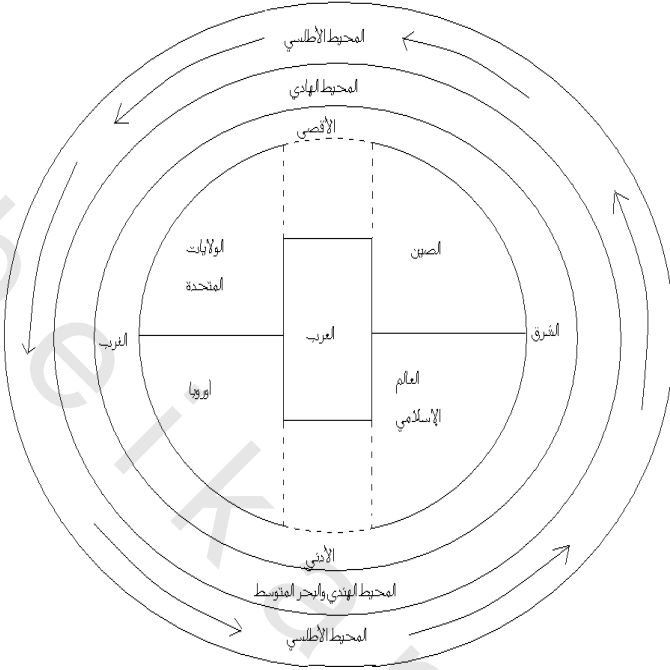
وإذن، فالمرحلة الوسطى هي سر كل المراحل، لأنها كانت الجسر الواصل

بين العهدين: القديم والوسيط مصدراً، والحديث وما بعد الحديث مورداً، وهي -كما يعلم الجميع- لم تؤسس العصور الحديثة على القطيعة بين الفكرين؛ الديني والفلسفي، بل هي أسسته على التلازم الوثيق بينهما، على الأقل عند أهم أعلامها؛ ذلك أنها كانت نهاية المرحلتين المتقدمتين عليها، وبداية المرحلتين المتأخرتين عنها، ومن ثم فخصائصها موروثه عن المتقدمتين ومورثه للمتأخرتين.

فما كان غاية في الأوليين (= العلم والعمل على علم) بات أداة كل سلطان على العالم والعالمين في الأخيرتين. والمقصود بالحدث هو المضمون الذي تحددت معالمه في المرحلة الوسطى، لكن تكوينيتها تسحب على هذه المراحل الخمس، وكلها مراحل ذات أفق ديني إيجاباً وفلسفي سلباً، إلى حدود منتصف المرحلة الوسطى (لأنها مضاعفة: السابع عشر للثورة العلمية، والثامن عشر للتنوير)، ثم هي صارت ذات أفق ديني سلباً وفلسفي إيجاباً منذئذ؛ فيكون الثابت في كل الحالات هو التلازم بين الفكرين الفلسفي والديني بصرف النظر عن الوصف، وذلك من حيث الأهداف والأدوات وحتى الدوافع والمحركات التاريخية. ولعل أفضل ما يعبر عن ذلك هو فلسفات التاريخ التي تأسست خلال النقلة من المرحلة الوسطى إلى المرحلتين الأخيرتين؛ فكلها دينية إيجاباً (المثالي منها)، أو سلباً (المادي منها).

ومثلما كانت الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة التي صمدت أمام الحضارة الإسلامية، صموداً بالأفق الديني المعارض للنظرة الجديدة، التي تمثلها كونية مبدؤها الأساسي عقيدة جديدة حول العلاقة بين الدين والدنيا (وهو ما يفسر الحروب الصليبية وحروب الاسترداد)، فنحن اليوم الحضارة الوحيدة الصامدة بأفق ديني معارض للغلو في الميل إلى أحد حدي هذه العلاقة، الميل الذي بلغ مرحلة قلب القيم النيتشوي (وهو ما يفسر الطابع الديني الغالب على حروب التحرير العربية الإسلامية الجارية حالياً). والنوبة القادمة في التاريخ الكوني لن تبقى حكراً على الغرب، بل هي ستقسم العالمين الشرقي والغربي إلى شرق (الصين وتوابعها) وغرب (الولايات المتحدة وتوابعها) أقصيين، وشرق (العالم الإسلامي) وغرب (الغرب القديم) أدنيين. ونحن (العرب) في قلب هذه المعادلة.

تقسيمات منتظرة للعالم



لكننا إلى الآن لم نفعل شيئاً إيجابياً بحق، لكي يكون لنا فيها دور يتجاوز الصمود السلبي، بمقتضى كوننا في قلب المعادلة جغرافياً، (قلب العالم الإسلامي الذي هو قلب العالم)، وتاريخياً (التاريخ الإسلامي)، وسُلمياً (منازل البشر في العمران الإسلامي)، ووجودياً (تصورنا الشهودي للعلاقة بين الدنيا والدين نفياً لطبعية الإنسان الشرقية وتألّهيته الإنسان الغربية). وكل المقاومات التي تحرك التاريخ العالمي بعد الحرب الباردة إسلامية، وكل قياداتها عربية من الفلبين إلى الشيشان. وهذا الأفق التاريخي هو شرط الإبداع الفعلي الذي يصنع الدور في التاريخ، من حيث هو حدث، قبل الإبداع الرمزي الذي يصنع الدور في التاريخ، من حيث هو حديث.

ومن المتوقع -بحسب هذا المآل الذي يبدو أمراً لا مفر منه- أن تصبح الجغرافيا السياسية خاضعة للمنطق الآتي: الشرق والغرب الأقصيان سيلتقيان

حول مركز هو المحيط الهادي، وسينحصر أثر أمريكا عن الغرب الأدنى والشرق الأدنى اللذين سيلتقيان حول مركز هو الأبيض المتوسط والمحيط العربي والهندي، ويكون الاتصال بين المجموعتين حول المحيط الأطلسي، وبذلك تتحد المعمورة، مع ما سيعود إليها من توازن بفضل هذه الديناميكية الجديدة. وكل ذلك مشروط بمرحلة وسيطة ينبغي أن تكون فيها المبادرة للمقاومة العربية والإسلامية من أجل تحالف مع الغرب الأقصى الذي يمكن من حماية البيضة إلى تحقيق شروطها الذاتية؛ حمايتها من الغرب الأدنى ومن الشرق الأقصى المحيطين بالعالم الإسلامي.

ومع أنني لا أقول إن كل الموجود مقصود، بكل ما فيه من حدود، فإن رمز وجودنا الجغرافي هو الجزيرة العربية التي هي شبه قارة تلتقي فيها القارات الثلاث، التي صنعت مقومات التاريخ الكوني الحالي، إلى حدود القطيعة التي أشرنا إليها في المتن. وهذه الجزيرة ذاتها تعود إلى الصدارة، ليس بسبب البترول فحسب، بل لعل كثيرة ليس هنا محل الكلام عنها، وقد يكون البترول الزائل قريباً أقلها أهمية، إن دورنا في التاريخين الرمزي والفعلي، هو تربة الإبداع، إذا كنا فعلاً نريد تحقيق شروط التحرر، بدلاً من أن نطلب التحرر قبل الإبداع، لكأنه ممكن من دون السعي إليه بأسبابه التي ينبغي.

2 - أزمة النخب التاريخية

"في أن الفكر الإنساني مشدود دائماً إلى قطبين قِيَميين لا ينفصلان، وكل أزماته التاريخية علتها محاولة الاقتصار على أحدهما دون الثاني". ما حصل في الفكر الحديث ليس القطع مع الفكر الديني، بل هو قلب للأفق الفكري والوجودي يعكس الحدين الأقصيين، لكأن المرحلة الحالية هي مرحلة قلب القيم النيتشوية. وما يجري في أزمة الحضارة العربية هو بالإضافة إلى المقومات الداخلية التي تدور حول هذه المسألة كذلك، انعكاسٌ يَبِّينُ لهذه المعركة الكونية، فقد كان الفكر الفلسفي عامة في وضع الدفاع والمعارضة، والفكر الديني عامة في وضع الهجوم والحكم، ثم أصبح العكس هو المحدد بداية من ثورة العلوم الحديثة؛ أعني القرنين: السابع عشر والثامن عشر. لكن العلاقة بين الفكرين لا

انفصام لها، وهي من ثوابت الوجود الإنساني؛ كيفما قلبتها وجدت مقوماتها فاعلة في تاريخ الفكر الإنساني، سواء كان شرقياً أو غربياً. ولعل ما يجعل هذه الثابتة لا يدركها أنصاف المثقفين هو خفاؤها، الذي نتج عن كون كل الفلسفات الغربية الحديثة حققت الوحدة الجوهرية بين الفلسفي والديني في المجالات النظرية، فضلاً عن المجالات العملية، وخاصة منذ أن تصدر الفكر الجرمني الإبداع والتأسيس فيهما كليهما.

ومع ذلك فالصراع بين النخب العربية، الناطقة باسم الفكرين لا ينفك دورانه حول فصام وفصل بين الفكرين، واهمين دون وعي بكون الأمر يتصل بتغير أفق العلاقة بين الفكرين، وليس بالفصام بينهما؛ إذ ما كان موجباً صار سالباً، وما كان سالباً صار موجباً، لكن القطبين بقي فعلهما ناتجاً عن تقاطعهما، تماماً كما في المغناطيس أو في الكهرباء. ولا غرابة؛ فالفكر الفلسفي عند النخب العربية ما زال في المرحلة التي يطغى عليه فيها نقد الفكر الديني، ما يجعله مخضراً بين الأفقيين، لا يدري أيهما تعود إليه فاعلية تحديد أفق الفهم والتأويل في مجريات التاريخ الفكري والحضاري، فضلاً عن غياب المرحلة الجوهرية عند من يريد أن يحاكي مسار التطور الغربي، وينسى أن الثورة العلمية والتنويرية ليس لها وجود في زادنا الرمزي، فضلاً عن الفعلي. والمعلوم أن الفصام بين الدنيا والدين من الأمور التي سعى القرآن إلى تجاوزها.⁽¹⁵⁾

لكن ذلك لم يمنع من تحقق شروط الفصام الناتجة عن دوافع الصراع بين

(15) وهو أمر يعجب المرء أنه يوجد من يجادل فيه، وفي معنى العلمانية الإيجابية التي تنتج عنه، مع أنه لم يفت حتى هيجل، الذي لا يخفى على أحد تحامله على الإسلام، فهو يُسلم في الباب الرابع من فلسفته في التاريخ، وفي الفصل المتعلق بالمحمدية، بأن الإسلام -حتى وإن حكم عليه بالفشل لما يتهمة به من التجريد- كان يسعى إلى جعل القيم ذاتها متحققة في التاريخ والواقع، متجاوزاً الفصام بين العالمين: الديني والدنيوي، ومن ثم محققاً للقيم في العالم، وهو معنى العلمانية الحقيقية؛ أي إنها تعني العالم الذي تتحقق فيه القيم فلا يبقى مصاباً بالفصام، بين قيم العقل التي هي عينها قيم الدين والواقع الذي ليس له من معنى إنساني يتجاوز الحيوانية إلا بهذه القيم المتحققة فعلاً، لا المقصورة على المعتقد في الضمائر فحسب. والفعل المحقق لهذه القيم في التاريخ الفعلي هو ما يسميه الإسلام بالجهاد من أجل تحقيق القيم، ومنها السياسة بمعناها السامي، كما في مفهوم الاستخلاف واستعمار العالم القرآنيين، وتلك هي العبادة التي تجعل الأنبياء الذين اتصفوا به يلقبون بأولي العزم من الرسل.

ممثلي الفكرين: صراع على المنزلة والسلطة، وليس صراعاً معرفياً أو قيمياً. إن تأسيس السلطان الروحي وتواطؤه مع السلطان الزماني في الصيغة الفرعونية الهامانية، لم يتأخر نشوؤه في الحضارة العربية الإسلامية مباشرة بعد الفتنة الكبرى، التي هي حرب أهلية صريحة، حول هذه المسألة في المجال العملي السياسي،⁽¹⁶⁾ فاقضى العودة إلى هذا الفصام بين العالمين: الديني والدنيوي. وهو فصام صريح في الفكر الشيعي لما بينه وبين الفكر الكاثوليكي من شبه، لكنه ضمني في الفكر السنّي، وخاصة بسبب تأثير التصوف الذي نافس الفقه على سلطة التوسط بين الحكم والشعب، مغلباً العودة بالدين إلى الخرافة والأسطورة والسحر، ليؤسس لسلطان خفي مطلق. ولذلك فالمتوقع عند النظر إلى الأمور من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية أن يكون الفكر الشيعي في وضعية الصراع الحاد بين العلمانية وسلطة الحق الإلهي، أكثر مما يمكن أن يؤول إليه الأمر في الفكر السنّي.

وقد بقيت المبادرة التاريخية الفعلية بيد النخب التقليدية، على الأقل خلال حروب التحرير الأولى قبل الخمسينيات، وخلال محاولات تجاوز الفشل الذي آلت إليه حركات التحديث العلمانية في الوطن العربي، بعد الحرب الباردة التي كانت فيها المبادرة للقطين، وآل فيها دور النخب إلى الانضواء في استراتيجية هذا القطب أو ذلك لا تخرج عنها. ولا يهمننا من هذه الظاهرة إلا بُعدها الفكري من حيث وجهيه: التصوري والفعلية؛ أي ما يكون به التاريخ إنسانياً، ولا يبقى مقصوراً على قانون التاريخ الطبيعي.

فالمبادرة التاريخية تحتاج إلى التفسير في مستوى الفكر الذي هو مطلوبنا في هذه المحاولة دون الحط من منزلة الوجه السياسي؛ ذلك أن قرب الحزب

(16) الفتنة الكبرى أو الحرب الأهلية كان مدارها -كما فهمها الغزالي في فضائح الباطنية، وابن خلدون في المقدمة- حول طبيعة أساس الشرعية، ما هي؟ فالأغلبية أو السنة رأت مسألة الحكم مسألة مصالح عامة وأرجعتها إلى مسؤولية الجماعة، فاختارت الحكم المدني الذي يستمد الشرعية من الاختيار أو البيعة، (وهي تقبل عدة درجات من بيعة النخب، وتسمى بيعة أهل الحل والعقد، إلى بيعة الكل، وهي البيعة الديمقراطية). والأقلية أو الشيعة رأت مسألة الحكم مسألة عقيدة، فاختارت الحكم الديني أو الثيوقراطي الذي يستمد الشرعية من الوصية، ومن ثم حصروها في آل البيت. وهذه المسألة هي الترجمة العملية للقضية النظرية التي تتعلق بطبيعة التقاطب بين النقل والعقل، أو بين الدين والفلسفة.

الديني من الجماهير يمكن أن يفسر المسألة السياسية، لكنّه لا يكفي لتفسير المسألتين: الثقافية والفكرية؛ إذ تبدو النخب العلمانية قد فقدت فيهما المبادرة، لأنها اكتفت من الفكر الحديث بشعاراته، ربما لطول قربها من السلطان السياسي. والسؤال الأساسي هو:

هل تكون العلة في احتدام الصدام بين العلمانيين والأصلايين الدينيين، أن هؤلاء قد تداركوا أمرهم في هذين المستويين (الفكري، والثقافي) خلال إقصائهم من السلطة، فتجاوزوا ما كانوا يُعرَفون به من جهل بالحضارة الحديثة، وباتوا قادرين على منافسة الحداثيين في التمكن من قيم الفكر الحديث ومهاراته، على الأقل بمستوى الكفاءة التي كانت للحداثيين الذين كانوا يتصورونه حكراً عليهم؟

ذلك أن الفعل الرمزي لم يتجاوز عند العلمانيين مرحلة رد فعل. ولعل من أبرز علامات تدني فعل العلمانيين الرمزي لجوء أغلبهم إلى أقل أدوات النقد فاعلية؛ أعني الاستفزاز ومجاراة الحرب النفسية الأمريكية على الحضارة العربية الإسلامية. وهذا الفعل من حيث لا يعلم أصحابه، يقيهم تابعين لموضوع الفكر الذي يميز خصومهم، وهو ما يحول دونهم، وجعل فكرهم حركة تنويرية إيجابية. لذلك عددنا فكر العلمانيين فكراً دينياً بالسلب؛ إنه علم كلام متخلف لم يتجاوز الجدل الخصامي بين النحل والملل، بسبب استبدال مقومي الفكر الحديث بشعاراتهما الأيديولوجية. ومحاولة فهم هذا الموقف الديني بالسلب أرجعته هنا إلى ادعاء علوم معدومة، والاقتصار على الكلام باسمها، ومن ثم الكلام باسم الحداثة دون أداتها الأساسيتين؛ فبدلاً من العلم والديموقراطية، يقتصر العلمانيون على شعاراتهما، حتى إنهم بمجرد أن يعينوا في مسؤولية ما تراهم يتصرفون تصرف المستبد، فيعيدون بلادهم إلى إمارة ستالين تماماً، كالأصلايين الذي يعود بها إلى إمارة طالبان، فلا تختلف إلا الشعارات والاستبداد واحد.

وبذلك يتبين أن الأزمة الناتجة عن فساد الأفق التاريخي يحددها عرضان أساسيان، ولا شيء غيرهما، يفسران أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي الحالي:

أ - عَرَضُ خُلُقِي تميزت به النخب بصنفيها: العلماني حليف (مافيات) الحكم في الداخل والخارج، والأصلائي حليف (مافيات) المعارضة في الداخل والخارج، فجعلها تدعي كفاءات اسمية تمكنها من سلطان على كل الأدوات؛ سلطان زيفت به القيم جميعها، وكلها من دون استثناء تستمد سلطانها المزعوم علمياً، أو روحياً من قربها من سلطان الحكم، أو من سلطان المعارضة السياسية، وليس من منزلة علمها، أو خُلُقها الرمزية.⁽¹⁷⁾ والمعلوم أن النخب هي في كل المجتمعات تتساقق وأصناف القيم، أولها وأكثرها تأثيراً رمزياً قيم الذوق (وأصلها الجنس)، والثانية أكثرها تأثيراً مادياً وهي نخب قيم الرزق (وأصلها المعاش)، لكن تأثير النخبتين يتضاعف بالاستحواذ على سلطان الذوق (فيتحول الذوق إلى أداة سلطة)، وذلك هو السلطان الروحي، وعلى سلطان الرزق (فيتحول الرزق إلى أداة سلطة)، وذلك هو السلطان الزماني، ثم ينماز بعض النخب ليكون ناطقاً باسم قيم الوجود أو السلطان المطلق على أصناف القيم الأربعة الجزئية لمدار قوله على الوجود الإنساني كله؛ أي الدين والفلسفة.

(17) لست أجهل الرد السهل على وجهي المسألة: وجه التمييز بين الأيديولوجي والمعرفي، ووجه التمييز بين السياسي والفكري. لكنني سأقتصر على الوجه الثاني؛ لأنه هو قصدي الأول في هذه المحاولة، ولأنني بصورة أكيدة أرد الأول إلى الثاني. فالتمييز الأساسي للفكري عن السياسي ويتبعه المميز الأساسي للأيديولوجي عن المعرفي معياران؛ أولهما هو المباشرة وعدم المباشرة من حيث طبيعة الفعل، وثانيهما هو المدى القصير والمدى البعيد من حيث محددات التحليل. فالسياسي محكوم بالنجاعة العاجلة الآن وهنا، لاعتماده على المفعول المباشر والذاكرة القصيرة للأثر عند الرأي العام، المؤلف ممن يرون المفعول، سواء كانوا مستفيدين منه أو ضحاياه فيكون لرد فعلهم أثر فيه. في حين أن الفكري يهيم المدى البعيد والتأثير البطيء وغير المرئي، ومن ثم التأثير الذي قد لا يراه الرأي العام، مع أن نتائجه أكبر وأهم. ولهذه العلة فإن الفكر العربي الحالي بكل أصنافه؛ سواء كانت أصلاً علمانية أو علمانية، مقصور نظره على المباشر وقصير المدى لارتباط فكر نخبه بالسياسي والأيديولوجي. قضايا الفكر والعلم عندها ليست أموراً ذات فاعلية ذاتية، بل هي تستمد فاعليتها من الصيت الكاذب المتكئ على السلطان الوحيد، الذي يعترفون به ويستمدون منه قوتهم للسيطرة على المؤسسات التعليمية والثقافية، فيكونون أكثر استبداداً من الحكام أنفسهم؛ لذلك فسلطانهم من جنس سلطان هامان المساند لسلطان فرعون. والتفسير الوحيد لحدة الصراع بين أغلب الأصلائين والعلمانيين من المثقفين، لا علاقة له بالمسائل المعرفية أو القيمية، بل هو مقصور على التنافس على الحظوة لدى السلطان الحاكم أو المتربص بالحكم.

ب - عَرَضُ عقلي أصاب المعرفة التي تستعملها النخب لعلاج الأمور، تمثل في عدم الفراغ الفعلي للمعرفة العلمية في كل العلوم المتعلقة بمجالات القيم التي سبق أن تحدثنا عنها، وخاصة علوم السلطان المطلق؛ أعني علوم الدين والفلسفة. فالعلوم الدينية تحتاج إلى التأسيس من رأس، لأن التقليديين يمضغون تاريخاً لم يعد ذا أثر في التاريخ! والتحديثيين يمضغون شعارات ليس لهم منها إلا الأسماء! ذلك أن الفلسفة انحصرت في المواقف الأيديولوجية. أما العلوم الحديثة فهي لا تكاد ترقى إلى مستوى التقنيات البدائية؛ وذلك بسبب إفساد النخب للمؤسسات التعليمية التي استتبعها الأحزاب الحاكمة أو المعارضة، فغلبت الوظائف الأيديولوجية للمدرسة على وظيفة المحرك لكل فعاليات العمران، ونقصد بها شروط التعاون؛ أي العلوم الطبيعية وتطبيقاتها، وشروط التآنس؛ أي العلوم الإنسانية وتطبيقاتها.

خاتمة

حاصل القول وزبدته أن الأفق الوجودي والأزمة الوجودية المترتبة عليه، والأفق التاريخي والأزمة التاريخية المترتبة عليها، تبين أربعته أن العقم الإبداعي عند الأمم هو الذي يفسر غياب الحريات ولا يُفسر بها، حتى وإن كانت من علاماته. ذلك أنه بخلاف ما يتصور متسرع المنظرين؛ إذ ليست الحرية السياسية والدينية، وحتى الخلقية والاجتماعية شروطاً في الإبداع، بل هي من ثمراته. وبوسع المرء أن يثبت هذه القضية النافية مفهوماً وتاريخياً.

فمفهومياً شرط الإبداع هو الحرية الميتافيزيقية التي هي عين القدرة على الإبداع، والحرية الميتافيزيقية هي قدرة الإنسان على التعالي على كيانه العضوي المحكوم بعبالة الضرورة الطبيعية. وكل ما عدا هذه الحرية هو من ثمرات فعلها ونتائج وليس من شروطه ومقدماته. وهذه الحرية الميتافيزيقية هي قدرة يملكها الإنسان بمقتضى كونه إنساناً، ولا يمكن سلبه إياها، وهي تحقق ما عداها من الحريات بما تبده من أدوات رمزية (العلوم والفنون)، ومادية (تطبيقات العلوم والفنون)، فتتحقق الحرية السياسية والدينية والخلقية والاجتماعية. وهذه الحرية الأصلية لا يمكن أن تلغيها معوقات المعاني الفرعية للحرية، حتى وإن كنا لا

ننكر أنها تعطلها، وقد تلغي قدرتها على إبداع أدوات التحرر الرمزية والمادية، التي من ثمراتها هذه الحريات.⁽¹⁸⁾

أما تاريخياً، فإن كل شواهد التاريخ تنفي التعلل بالمعوقات السياسية والاجتماعية والدينية لتفسير نضوب الإبداع في حضارتنا، وخاصة في لحظتها الراهنة. كل الشواهد التاريخية؛ سواء استمددناها من تاريخنا أو من تاريخ غيرنا من الأمم وخاصة من الغرب الحالي، تبين أنها حجج واهية تخفي العلل الحقيقية، لفقدان فكرنا القدرة على الإبداع. فالكلام عن الحريات السياسية لممارسة الفكر والحريات الدينية للجرأة على التفلسف، من أوهام العاجزين عن الإبداع، فضلاً عن إدراك شروطه. لكن هذا التعلل يبين أن الأفق الرمزي الذي يحكم فعالية الإبداع عند النخب العربية والإسلامية لم يفقد شفيفه فحسب، بل إن مقوماته قد اختلطت ففقد هويته الفاعلة، منذ أن بلغت الصدمة مع أوروبا ذروتها خلال سعي الغرب المتدرج للانتقال من الدفاع إلى الهجوم، فآل الأمر إلى افتكاكه المبادرة من المسلمين في جميع مجالات الإبداع،⁽¹⁹⁾ ولم يبق للنخب العربية بصنفيها العلماني والأصلائي إلا رد الفعل والاتباع (من استرداد الأندلس والاكتشافات إلى غاية استعمار الوطن العربي كله؛ أي من القرن الخامس عشر إلى بداية العشرين).

(18) انظر: المرزوقي، أبو يعرب، وتيزيني، الطيب. آفاق فلسفة عربية معاصرة، دمشق - بيروت: دار الفكر، 2001م.

(19) لذلك فالتاريخ العربي الإسلامي لا يمكن أن يفهم إلا إذا قدمنا في تحليله وتأويله العامل الدولي على العامل الداخلي. إنه تاريخ الكونية بامتياز؛ فكتابه المؤسس كوني الدعوة وكوني العلاج؛ إذ يبدأ بحسم الأمر مع الماضي الإنساني بمنهج التصديق والهيمنة، ويشعر في حسم الأمر مع المستقبل بمنطق الاجتهاد والجهاد؛ لأن الرسالة لم تكن مقصورة على شعب بعينه، بل هي موجهة إلى العالمين، ومن ثم فهي بالأساس فتحٌ: غايته دينية، وأداته سياسية، ومجال فعله المعمور كله من الأرض. والأفق الذي حدده بمنهج التصديق والهيمنة هو الذي كان مدار صراعه مع الغرب، الذي كان قد صار مسيحياً بالمعنى القديم، ثم بدأ تقريباً في العصر الإسلامي يصبح مسيحياً بالمعنى الجديد، الذي آلت فيه قيادة الحياة الروحية والسياسية الغربية إلى شعب بدائي له بكرة الشعب العربي، وعزيمة قبول التحدي الإسلامي في أوروبا أولاً، ثم في الشرق نفسه خلال الحروب الصليبية وحروب الاسترداد؛ هم جرمان أوروبا. وفي الجملة فإنه لا توجد لحظة واحدة من التاريخ الإسلامي ليس الخارجي فيها متقدماً على الداخلي؛ إذ إن السياسة الدولية متقدمة على السياسة المحلية؛ لأن السياسي والديني بالمعنى الإسلامي يتعلقان بالإنسان من حيث هو خليفة في الأرض وليس بجنس معين.

ولما كان اطلاع هذه النخب بصفتيها على الفكر الغربي في غاية السطحية، فضلاً عن الجهل شبه الكامل بطبيعة العوامل الفاعلة في الفكر العربي الإسلامي بمقتضى سيطرة هذا الأفق السطحي، بات فكرها وفعلها محكومين بالأفق الهجين الذي وصفنا، الذي ظنوه أفق الحداثة الغربية، حاصرين إياها في تقديم الإقبال على الهم الدنيوي، مدحاً عند العلماني وهجواً عند الأصلاني. هذا الأفق آل بهم إلى فرض الفصام بين المتعاليات الروحية ومحددات الوجود الدنيوي، مع أنه يتنافى مع فلسفة القرآن، التي تستند إليها المقومات الأساسية في الحضارة العربية الإسلامية. ومع الوهم بأن الفكر الغربي الحديث في طبيعة مع الفكر الديني هو أمرٌ مخالفٌ لخصائصه الجوهرية،⁽²⁰⁾ عند من له اطلاع عميق ودقيق على مراحل الحديث، فإن حال النخب العربية الإسلامية الحالية يتحدد بهذا الوهم حول مميزاته، بالمقابلة السخيفة بين الشرق الروحاني والغرب المادي.

(20) سواء اعتمدنا على فكر مؤسسي الفلسفة والعلم الحديثين في العصر الكلاسيكي، أو أصحاب فلسفة التنوير، أو فلسفة المثالية الألمانية والرومانسية خاصة. كل ذلك جوهره متصل وثيق الاتصال بمسائل علم الكلام واللاهوت المسيحي؛ سواء كان كاثوليكياً أو منتسباً إلى حركة الإصلاح الديني. وما يسمى بالفلسفة المادية على الرغم من هامشيتها هو نفسه كان ذا أفق ديني، وحتى أولئك الذين قالوا بوحدة الوجود فإنهم كانوا لا عالميين؛ أي إن الحقيقة هي بالذات الجوهر الإلهي، وليس العالم الطبيعي.

مظاهر استقلالية الفكر الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية

سعيد فودة⁽¹⁾

مقدمة

يحاول البحث تسليط الضوء على جهات متعددة عمل فيها الفكر الإسلامي بتجلياته الأساسية، محاولاً إظهار ميزاته وآلية سيره فيها، مقارناً في ذلك الاتجاهات المتعددة التي ظهرت بالإشارة إلى أهم ما تميزت بها، وبيان أثر ذلك كله في الحصيلة العلمية للحركة الفكرية النهائية، وما يمكن أن نتوقعه من حاصل ذلك في استثمارنا المعاصر للجهود التي بذلها المتقدمون. ويحاول البحث التركيز على العمل الفكري النظري عند المسلمين، من خلال علم الكلام والأصول، بوصفها جهوداً عقلية، يمكن أن تفيد منها الإنسانية جمعاء، وبذلك سيكشف البحث عن التجليات الفكرية لأعمال المفكرين المسلمين، ومدى أصالتها.

أولاً: الفرق بين التفكير الإسلامي والتفكير الفلسفي

1 - معنى التفكير والتفكير الإسلامي

عُرِّف التفكير تعريفات مختلفة، منها ما ذكره الأصفهاني: "الفكرة قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكير جولان تلك القوة بحسب نظر العقل وذلك للإنسان

(1) باحث أردني في قضايا الفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: saeed@mirjas.com

دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب." (2) وعرفه الفيومي بـ "تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني." (3)

فمعنى الفكر بحسب الاستعمال اللغوي فيه حركة عقلية لطلب المعاني، بناء على تقليب الأمور فيها، للكشف عن حقائقها ومآلاتها.

ولم يختلف الاستعمال الاصطلاحي عن أصل هذا المعنى، فقد عرفه العلامة الجرجاني بقوله: "الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول،" (4) والترتيب فيه حركة مقصودة كما هو ظاهر، والمجهول الذي يريد الإنسان التأدي إليه هو الحقيقة الغائبة عنه قبل التقليب والحركة الفكرية التي يقوم بها، فالفكر حركة وسعي للوصول إلى الحقائق.

وعند وصف الفكر بصفة إسلامي، ينشأ معنى جديد من هذا التركيب اللغوي، وحاصل هذا المعنى؛ تقييد الفكر بالإسلامي، ومعنى ذلك أن الفكر يتقيد بقيود معينة، ويصبح بناء على ذلك متصفاً بكونه إسلامياً. وهذه القيود إما أن تكون في اللبنة التي يحركها الإنسان في فكره، وإما أن يكون في طريقة تحريكه إياها لكي يصل إلى مطلوبه، ذلك أن صور الحركات التي يمكن أن تتحرك فيها النفس الإنسانية متعددة، فمنها ما يقره الإسلام، ومنها ما لا يقبله، ونعني بذلك مناهج النظر والطرق التي يطرقها الإنسان في حركته الفكرية، فإن كانت غير منافية لما قرره الإسلام في مبادئه، فيمكن أن يوصف الفكر بأنه إسلامي، وإلا ووصف بأنه غير إسلامي.

فالمطلوب إذن من المفكر أن يراعي في فكره مبادئ الإسلام في مادته

(2) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، مادة: فكر.

ونقل الأصفهاني عن بعض الأدباء أنه قال: "الفكر مقلوب عن الفك لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فك الأمور وبحثها، طلباً للوصول إلى حقيقتها."

(3) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت: المكتبة العلمية، مادة: فكر.

(4) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1.

الفكرية وفي صورتها، لكي يصح أن تسمى حركته الفكرية "حركة فكرية إسلامية". فالفكر يوصف بأنه غير إسلامي إذا لم يلتزم بتلك المبادئ والضوابط.

المتكلم الإسلامي هو المفكر الذي يقوم ببناء فكره الكلي، الباحث في أصول الوجود وحقيقته وغاياته بناء على النظر في جهاته الكلية، معتمداً مبادئ يستمدّها من الدين الإسلامي.⁽⁵⁾ وعلى هذا جرى عرف العلماء في إطلاق اسم المتكلم، وهذا الفهم مأخوذ أصلاً من تعريف علم الكلام الإسلامي. فقد عرف التفتازاني علم الكلام فقال: "الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية".⁽⁶⁾ وعرف عبد القادر السندجي المراد بوصف العقائد بـ "الدينية" بقوله: "المنسوبة إلى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية، وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحق، أم لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة".⁽⁷⁾

وقال الشريف الجرجاني في شرحه للمواقف: "والكلام علم بأمور يقتدر معه؛ أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير، وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها، فالأول إشارة إلى إثبات المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع".⁽⁸⁾

ويؤخذ من تعريف العلماء لعلم الكلام أمور، منها:

- أن هذا العلم يبحث في أصول الدين وفروعه، ولكن من جهة كلية؛ فيبحث

(5) ومن هنا فقد يطلق بعض الكتاب على من دافع عن المسيحية واليهودية اسم المتكلم، ولا يخفى التحفظ على هذا الإطلاق.

(6) السندجي، عبد القادر. تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، القاهرة: دار البصائر، 2006م، ص 8-9. وعلى هذا الشرح حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني، و"تهذيب الكلام" للإمام سعد الدين التفتازاني، وهو القسم الثاني من كتاب "تهذيب المنطق والكلام" الذي ألفه الإمام التفتازاني في المنطق، وعلم الكلام. وعلى قسم المنطق شروح عديدة، منها شرح الخبيصي، وعليه حواشٍ عديدة، منها حاشية العطار.

(7) السندجي، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، مرجع سابق، ص 8-9.

(8) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. شرح المواقف لعصّد الدين الإيجي، ومعه شروح وحواشٍ عديدة، تركيا: دار الطباعة العامرة، ج 1، ص 23.

في أصول الدين من حيث بيانها وإثباتها، ويبحث في فروع الدين من حيث تمييزها عن الأصول، ويمهد بإثبات القواعد التي لا يمكن تقرير الفروع إلا عليها.

- إذا صحَّ ما قلناه، فإنَّ لهذا العلم موقعاً عظيماً عالياً في العلوم الدينية، ويلزم عن ذلك أن يكون له تأثير بالغ في سائر العلوم؛ لأننا نعتقد أن الدين له اتصال بأكثر العلوم البشرية، إمّا مباشرة وإمّا بالعرض. ولذلك عدّه بعض العلماء رأس علوم الشريعة؛ كالغزالي،⁽⁹⁾ والإيجي الذي حكم على قول من قال بوجود علم أعلى من علم الكلام بالبطلان،⁽¹⁰⁾ والأصفهاني؛ إذ قال: "فإن قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على إثبات أن الله متكلم مرسل للرسول موجِّه إليهم، وهذه الأمور إنما تعلم من الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها."⁽¹¹⁾

ونحن نعلم أن بعض العلماء من القدماء كالشافعي والإمام مالك وغيرهما،⁽¹²⁾ قد وردت عنهم كلمات في ذم الكلام،⁽¹³⁾ ولكنَّ حذاق المتكلمين

(9) صرَّح الإمام الغزالي بهذا الأمر في أكثر كتبه؛ كالإحياء والاقتصاد في الاعتقاد، ومقدمة كتاب "المستصفى في أصول الفقه"، وقد بينتُ ذلك كله في كتابي "الإمام الغزالي وعلم الكلام". (وهو قيد الطبع).

(10) الإيجي، عضد الدين. المواقف، ومعه شرح الجرجاني، بيروت: دار الجيل، 1997م. ج 1، ص 29. وأيده في ذلك الشارح الجرجاني.

(11) الأصفهاني، شمس الدين. شرح مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار، مصر: المطبعة الخيرية، 1323هـ.

(12) السيوطي، جلال الدين. صون المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، بيروت: دار الكتب العلمية، وانظر أيضاً تحليل هذه الأقوال الواردة في هذا الكتاب في:

- فودة، سعيد. تدعيم المنطق، عمان: دار الرازي.

- سالم، أحمد محمد. نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، بيروت: دار

الكتاب العربي، 1988م، مع ملاحظة أن في هذا الكتاب بعض الآراء التي هي محل الاعتراض.

(13) يوجد كتاب للهرودي اسمه "ذم الكلام"، مطبوع في دار الفكر اللبناني، أورد فيه المؤلف كثيراً من هذه الأقوال والآراء، وقد تكلمت على جملة منها في كتاب "تدعيم المنطق".

حملوا هذه الأقوال إما على متكلمين معينين كالمعتزلة، أو أصحاب آراء باطلة غيرهم كالقدرية والجهمية، ولم يجوزوا القول بأن هذه الآراء عامة في جميع مواردنا، لئلا يستلزم ذلك ذم أعمال بعض الأئمة الكبار كالحارث المحاسبي وأبي حنيفة وغيرهم، وأيضاً فإن النقد الداخلي لهذه الكلمات تدلُّ على أن أصحابها إنما أرادوا كلام بعض المتكلمين المنحرفين، ولم يعمموا القول على جميع علم الكلام فيبطلوه.⁽¹⁴⁾

ونعلم أيضاً أن أنصار بعض الفرق الإسلامية الأخرى كابن تيمية كتب كلاماً كثيراً في ذم الكلام،⁽¹⁵⁾ ولكنه كان يريد ذمَّ كلام غيره من المتكلمين، لا إبطال أصل الكلام، لأنه عارض حججهم بحجج من عنده، وحاول إبطال استدلالاتهم بأدلة أخرى يقترحها، وهذا هو عين عمل المتكلم، وذلك خلافاً لبعض الباحثين⁽¹⁶⁾ الذين زعموا أن ابن تيمية نقض أصل الكلام.

وقد قام بعض الفلاسفة القدماء كابن رشد بنقد علم الكلام نقداً جارحاً،⁽¹⁷⁾ محاولة منه لإحلال فلسفة أرسطو محلَّ هذا العلم. وتبعه في ذلك كثير من المفكرين المعاصرين، محاولين إحلال الفكر الفلسفي الغربي المعاصر محل الفكر الإسلامي.⁽¹⁸⁾

ونعلم أيضاً أن بعض المفكرين⁽¹⁹⁾ ذوي الاتجاهات المعاصرة يحاولون قدر

(14) انظر مثلاً ما قاله الإمام سعد الدين التفتازاني، في شرح العقائد النسفية، وفي شرح المقاصد.

(15) انظر مثلاً كتب ابن تيمية: "درء التعارض بين العقل والنقل"، و"منهاج السنة"، و"بيان تلبيس الجهمية" الذي ألفه للرد على الإمام الرازي في كتابه "أساس التقديس"، وغيرها من كتب ابن تيمية، تجد أنه كان فيها يحاول معارضة كلام غيره بكلام من عنده، فهو في الحقيقة متكلم بين المتكلمين.

(16) ومنهم أبو يعرب المرزوقي في بعض مقالاته المنشورة على موقعه الإلكتروني، وبعض كتبه المطبوعة، ككتاب "إصلاح العقل"، و"منزلة الكلي". ووافق في ذلك أيضاً طه عبد الرحمن كما صرح بذلك في كتاب "العمل الديني" القسم المتعلق بالعقل المجرد. وغيرهما.

(17) انظر على سبيل المثال كتابه "مناهج الأدلة".

(18) انظر مثلاً مقدمة فرح أنطون على مناهج الأدلة، وأعمال كثير من أتباع مدرسته.

(19) ومثال ذلك كتابا محمد أركون، "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، و"نقد العقل الإسلامي - تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، وغيرهما.

جهدهم إبطال فائدة هذا العلم بحجج مختلفة، نحو أن الدين لا يبرهن عليه أصلاً، وإنما يؤخذ بالإيمان والإرادة، لا غير، ويعتمدون على أصول فلسفية غريبة معاصرة تنفي وجود تأصيل عقلي للفكر الديني. أو أن الدين ليس بحاجة إلى حجج أخرى من العقل البشري، لزعم هؤلاء أن في ذلك استنقاصاً للقرآن وللكلام الله تعالى.

ولكنّا مع علمنا بذلك كله، وبغيره مما لم نُشِرْ إليه، جازمون بأهمية علم الكلام أو علم أصول الدين، وفائدته العظيمة للإسلام والمسلمين، وذلك في مختلف الجهات العلمية الدراسية والبحثية التي يهتم بها البشر.

2 - الفرق بين الفلاسفة والمتكلمين

لا يخفى على أحد أن كل علم من العلوم لا بدّ له من مبادئ يقيم عليها قوانينه، وهذه المبادئ قد تكون مسلّمات ومصادرات، وقد تكون بدهيات، وقد تكون مبرهنات. وكل فيلسوف لا يمكنه أن يبني فلسفته إلا على نحو هذه المبادئ. ولا يستطيع فيلسوف أن يدعي أن كل ما أقام عليه فلسفته إنما هو بدهيات، أو مبرهنات قطعية لا يحتمل النزاع فيها، بل لا بدّ أن تكون الفلسفة مشتملة على شيء من المسلّمات أو المصادرات، أو بعض المقدمات التي يظن ذاك الفيلسوف أنها مبرهنة قطعية، والواقع أنها ليست كذلك.

وعلى كل الأحوال، فالفيلسوف العقلانيّ يدعي أنه لا يستمد مقدماته إلا من العقل المحض، ومن الحس، ولو كان ذلك صحيحاً، لما وجدنا كل ذلك التفاوت بين الفلاسفة في مقدماتهم التصورية، والتصديقية، حتى ابتعدت المذاهب الفلسفية في أنواعها ما بين الفلسفات المادية المحضة إلى المثالية المطلقة، واختلفت الفلسفات المادية ما بين الكلاسيكية إلى الجدلية المادية والتاريخية، وهي الفلسفة الماركسية. وبعض الفلاسفة يزعمون أن كل ما يقال عنه إنه مقدمات بدهية ثابتة في نفس الأمر، إن هو إلا مقدمات موضوعية يمكن التواضع على غيرها، وما يظنّ منها حقاً لا ريب فيه، فإنما هو اعتقاد جازم لا

وجود له إلا في نفس الإنسان المعتقد به، لا صلة بالحقّ الثابت في الخارج.⁽²⁰⁾ إذن، لا بدّ أن تكون بعض المقدمات التي يقيم عليها بعض الفلاسفة غير مبرهن عليها. ولا نريد هنا المبالغة في تحليل ذلك، والبرهنة عليه، ولذلك فإننا نتبع في بيان هذه الفكرة نحو هذا الأسلوب الإجمالي. فالفلاسفة يشتركون في معنى واحد، وهو أنهم يدعون أن شيئاً من مقدماتهم غير مأخوذ من الدين، وأنهم لا يقيمون فلسفاتهم على المفاهيم الدينية.

ونحن نعرف أن بعض الفلاسفة أخذوا مقدمات من الأديان، ككثير من فلاسفة الغرب،⁽²¹⁾ ولكنهم كانوا يدعون أن هذه المقدمات التي أخذوها، إمّا بدهية وإمّا مبرهن عليها، ومع أخذهم لها من الدين إلا أنهم أطلقوا على أفكارهم التي استنبطوها والمفاهيم التي اخترعوها، اسم الفلسفة.

وكل همهم في ذلك إنما هو محاولة تفسير هذا الوجود؛ إذ يستطيعون بناء فلسفة عملية على نظراتهم الفكرية المجردة، وإن استعانوا في بعض الأحوال

(20) هذا الاتجاه الآن صار سائداً بين العديد من الكتاب والمفكرين، وهو في الحقيقة مبني على الفلسفة البراغماتية، التي تعين ما كان حقاً بما كان نافعاً، وهي فرع عن الاتجاه التجريبي والفلسفة الحسية التي زعمت أن ما لا يمكن الوصول إليه بإحدى الحواس الخمس، أو ما لا يمكن تجريبه، فلا يعترف بوجوده، فمعيار حقية الشيء عندهم هو ذلك. وبناء عليه، فقد اقترحوا حلاً لمشكلة الأديان أنها لا تعبّر إلا عن قناعة المعتقد بها، وأنها حق بمعنى أنها ثابتة في نفسه، لا أن لها ما يصدقها في الخارج!

وقد شاع هذا الاتجاه في هذا الزمان بين بعض الكتاب العلمانيين والحدائشين؛ كمحمد أركون وأتباعه. وقد يزعم هؤلاء أن هذا الطريق إنما يتبعونه لمناقشة الغربيين ومعارضة مقولاتهم بمقولات أخرى من عندهم، ليبرهنوا لهم أن الحلّ الذي يقترحونه ليس الحلّ الأوحد، ولكنّ الحاصل أننا نجد بعض المنتمين إلى الإسلام صار يعتقد بهذه المبادئ ولا يرى حقيقة للاستدلال على العقائد الإسلامية، ولا على بطلان العقائد المخالفة للإسلام!

(21) المثال الظاهر على ذلك هيغل، ومالبرانش، وسينوزا. وقد أثبت طه عبد الرحمن أن بعض الفلاسفة الغربيين استمد بعض مقدماته من الأديان، وذلك نحو هيوم، وإن قال إنه استمد من الدين بطريق غير مباشر، وكذلك إيمانويل كانط. يقول طه عبد الرحمن: "فقد أخذ كانط مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان، ومفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية، ومفهوم الحسن المطلق للإرادة بدل مفهوم الحسن المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي، إلخ." انظر:

- عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص39.

بنظريات تجريبية ولكنهم فسروها تفسيراً فلسفياً خاصاً بهم، وذلك نحو ما قام به هيجل وليبنتز وغيرهما، فكل فلسفة تطمح إلى بناء أعمال نظرية وأخرى عملية. ولذلك ترى الفلاسفة الكبار ينظرون في جميع المسائل وجوانب الحياة، حتى تراهم يقيمون نظاماً شاملاً للعالم المادي، ولمختلف جهات نشاط الإنسان، ويقترحون طرقاً لبناء الحياة عليها في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وكل ما يتفرع عن ذلك من أمور دقيقة، حتى إنهم يتكلمون في كيفية العلاقة التي يجب أن تكون بين الرجل والمرأة، وبين الأب وابنه، وبين الحاكم والمحكوم، وبين الشعوب المختلفة... وهكذا.

أما المتكلمون، فلا يفترق عملهم عن الفلاسفة في كثير مما وصفناه، إلا في عبارة واحدة تتجلى بها حقيقة الحال، وهي ما قاله العلامة السمرقندي: "ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه الأبحاث بكونه على طريقة هذه الشريعة."⁽²²⁾ وقال: "إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام."⁽²³⁾

وقال الشريف الجرجاني في شرح المواقف مع عبارة العضد: "ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً باعتبار وهو أن البحث ههنا؛ أي في الكلام على قانون الإسلام بخلاف البحث في الإلهي، فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه."⁽²⁴⁾

إذن، هذا هو الفرق الأساس بين علم الكلام والفلسفة.

ويمكننا شرح مرادهم بكونه على قانون الإسلام بما يأتي؛ أي إنه يستمد بعض مبادئه من النقل، ولا يكتفي بمجرد العقل، ويبنى نظامه بعد ذلك على مقدمات وقضايا مستمدة من العقل والنقل. ولذلك فإنه يوجد فرق بين الفلسفة التي تبني نظامها على القضايا التي تؤخذ من العقل والوهم وحسب، والقضايا التي تؤخذ من النقل والعقل.

(22) السمرقندي، شمس الدين. الصحائف الإلهية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م، ص 65.

(23) المرجع السابق.

(24) الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، ج 1، ص 31.

ولا يستلزم دعوى كون القضية المعينة أو النظام الفلسفي المعين مأخوذاً من العقل، أنه فعلاً كذلك أو أنه مطابق للعالم الخارجي، فإن القطع بأن إنساناً لا يبنّي فكره إلا على ما يستمدّه من قضية العقل بعيد جداً، وغالباً ما يخلط أحدهم فلسفته ومقدمات وهمية أيضاً، وإنّ ظنّها عقلية محضة، للاشتراك المعروف بين الوهم والعقل في أصل الحركة. وهناك ملحظ ثانٍ يجب التنبيه له، وهو أن كثيراً من القضايا التي يبنّيها الفيلسوف، قد يستمدّها من العقل على سبيل إمكانها، ثم يزعم أنها مطابقة للواقع في نفسه، فإن نظرنا فيها وجدناها في أغلبها متناسقة في بنائها الداخلي، لكنّ هذا الاتساق لا يستلزم اتفاقها مع الخارج، وهذا سبب أساسي في اختلاف الفلسفات، وعين هذا الأمر يثبت كون هذه الفلسفات محلاً للمراجعة وإعادة النقد لاستحالة كون العالم الخارجي ذا صور متعددة في الوقت نفسه.

ولا يعني كون القضية مأخوذة من النقل أنها غير مبرهن عليها، فإن النقل أصلاً مبرهن عليه في أصل ثبوته، وفي كثير من جزئياته.

وغاية الأمر، أن الإنسان يستعمل القضايا التي يأخذها من النقل في بناء نظام متكامل، ولا يتوقف في بنائه إلى أن يتمكن من معرفة البرهان على كل القضايا بالعقل فقط. ومثل من يفعل ذلك كالتلميذ الذي يدرس عند أستاذه، فإن فرضنا أن أستاذه هذا موثوق بعلمه، ومشهود له، فلا يحسن الطالب أن يتوقف في قبول كل القضايا التي يخبره بها أستاذه، إلى أن يستطيع هو البرهنة عليها بعقله؛ لأنه لو فعل ذلك، لطال به الزمان، ولما ضمن أن يستطيع البرهنة على كل ما يعرفه أستاذه؛ إذ فوق كل ذي علم عليم. ولكن لو بني على تلك المقدمات المستمدة من المصدر الموثوق به على سبيل العموم، فإنّ نفس بنائه المنظوميّ يمكن بعد ذلك أن يكون مؤشراً له على صحة تلك القضايا تفصيلاً.

ولأجل الاشتراك بين علم الكلام والفلسفة على هذا النحو، ذهب فريق من الكتاب إلى وصف المتكلمين بالفلسفة، وإطلاق اسم الفلسفة على التراث الكلامي للمسلمين كما نراه جلياً في كتابات الدكتور علي سامي النشار،⁽²⁵⁾ ومن تابعه، ذاهباً مذهب المدح، ومشيراً إلى أن علم الكلام لا يقصر عن الفلسفة؛ فإن

(25) انظر: النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر: دار المعارف، 1981م. وكلامه فيه على المتكلمين لا على الفلاسفة، مثل: الفارابي، وابن سينا، والكندي، ونحوهم.

كان الغرب يتفاخر بالفلسفة التي أنتجتها عقول أبنائه، فإننا نتفاخر بالكلام وهو يضارع الفلسفة عند الغرب. وقال الدكتور عرفان عبد الحميد: "أصبح مصطلح (الفلسفة الإسلامية) شاملاً لما يسمى فلسفة، أو حكمة ولمباحث علم الكلام، ولقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف من شعب هذه الفلسفة، وترمي الجهود القوية التي يبذلها أتباع المدرسة الحديثة إلى اعتبار علم أصول الفقه من المباحث الفلسفية، فهذا العلم -كما يقول الأستاذ عبد الرزاق- ليس بضعيف الصلة بالفلسفة." (26) وذهب هاري ولفنسون إلى حدّ أن سمّى كتابه باسم "فلسفة المتكلمين." (27) وقال الدكتور عبد الحليم محمود: "يمكننا القول: إنّ كلّ شخص يجعل الوكد من حياته، وغرضه من عمره الحكمة، هو فيلسوف." (28)

وكذلك ذهب فريق آخر، وهم أتباع مدرسة ابن تيمية، إلى وصف المتكلمين بالفلاسفة أو أتباع الفلاسفة بقصد ذمّ الفلسفة وتنقيصها؛ لأن اسم الفلسفة عندهم صار لقباً على الذمّ، لما أنهم صاروا يطلقون اسم الفيلسوف على من يخالف الإسلام، ولا شك في غلو هؤلاء وتعصبهم في هذا المذهب. ويذهب أكثر هؤلاء إلى أن المتكلمين متابعون للفلاسفة ومقلدون لهم في المسائل، حتى ترى في كلامهم أن علم الكلام نسخة أخرى من الفلسفة اليونانية، ويرون ذلك سبباً كافياً لتشنيع صورة الكلام بين الناس.

ولا يخفى أن الشيعة الإمامية أيضاً يسمّون علماءهم في الأصول الدينية -خاصة في العصور المتأخرة- بالفلاسفة أو الحكماء، فيقولون إن صدر الدين الشيرازي فيلسوف وحكيم، (29) ولا يقولون إنه متكلم، كما يطلقون على الداماد

(26) عبد الحميد، عرفان. الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م، ص 20.

(27) طبع الكتاب من قبل المشروع القومي للترجمة في مجلدين. انظر:

- ولفنسون، هاري. فلسفة المتكلمين، ترجمة: لييب عبد الغني، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط 1، 2005م.

(28) محمود، عبد الحليم. التفكير الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، 1981م، ص 173.

(29) حتى ألف بعضهم رواية فلسفية بناء على ذلك، انظر مثلاً "غضبة الفلاسفة أو الغضبة المتعالية". وهي رواية أدبية فلسفية تحكي سيرة وجهاد المفكر والفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي، الشهير بالملا صدرا.

وغيره اسمَ الحكيم والفيلسوف أيضاً، وهذا راجع إلى أنهم أرادوا التمييز عن أهل السنة وغيرهم من العامة -كما يطلقون عليهم-، فلما كان هؤلاء يُسمون المدافع عن أصول الدين والمحقق لها باسم المتكلم؛ خالفهم هؤلاء في هذه الطريقة، ولم يلتزموا بها ولا زعموا لأنفسهم أنهم يترسمون خطوطها، فأطلقوا عليهم اسم الفيلسوف،⁽³⁰⁾ مع أنَّ متقدميهم لم يكونوا يتسمون باسم الفيلسوف، كالطوسي وغيره من متقدمي الشيعة، بل كان يطلق عليهم اسم المتكلمين. وربما ينحون هذا النحو لأجل إظهار أنَّ طريقتهم أعلى من طريقة المتكلمين، فإنَّ المتكلم عندهم جدلي ويبنى آراءه على مسلمات. أمَّا هم فباحثون عن الحق والحقيقة أينما كانت، غير متقيدين بشيء من المسلمات المأخوذة من الشريعة أو غيرها، ولكنَّ بحثهم المتجرد هذا أوصلهم إلى المذهب الشيعي الإمامي! فهم باحثون عن الحقيقة، متخذون من وسائل البرهان طريقة لهم، بخلاف المتكلم الذي يعتمد على الجدل!

ولقائل أن يقول: إنهم اتخذوا اسم الفلاسفة لأنهم فعلاً يأخذون من الفلاسفة الذين لا يتقيدون بالدين، واستثمروا تلك الآراء في تدعيم موقفهم المذهبي ونحلتهم الشيعية. وأرى هذا التفسير مقبولاً تماماً، خاصة فيما يتعلق بالمتأخرين من الشيعة، أتباع مدرسة الملا صدرا والطباطبائي ونحوهم، فهؤلاء لا يطلقون على أنفسهم اسم المتكلمين، بل الفلاسفة والحكماء.

ومن الباحثين المعاصرين مَنْ لم يتميز عندهم الفرق بين الفيلسوف والمتكلم، فسارعوا إلى إطلاق اسم الفيلسوف على كل من بحث في مسائل ومواضيع من شأن الفيلسوف أن يبحثها.⁽³¹⁾

وليس من المعتاد أن نرى أحداً يطلق لفظ المتكلمين على منظري الإسماعيلية

(30) ديناني، غلام أحمد. حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، تحت عنوان "صدر المتألهين وتأسيس مبدأ جديد في الفلسفة الإسلامية"، بيروت: دار الهادي، 2001م، ج2، ص244.

(31) انظر مثلاً ما قام به كثير من الكتاب عندما أدرجوا الإمام الغزالي في كتبهم الباحثة في تاريخ الفلاسفة، على أنه فيلسوف، وكذلك فعلوا بابن خلدون. انظر: كتاب "تاريخ الفلسفة العربية" تأليف جميل صليبا، و"تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب" تأليف حنا الفاخوري، و خليل الجر، وكتاب "الفيلسوف الغزالي" تأليف عبدالأمير الأعسم.

أو القرامطة، ونحوهم من الفرق الباطنية التي خرجت على الإسلام، وإن تمسكوا ببعض المظاهر منه، وكذا لا يطلق على إخوان الصفاء بأنهم متكلمون، بل إنهم فلاسفة، فإن أخذ هؤلاء لم يكن أصلاً منبثقاً من الإسلام، ولم يراعوا بعض القواطع الدينية، بل استقلوا بفكرهم أو بوجههم. ولما خرج هؤلاء على بعض القواطع الدينية، لم يصح -عندئذ- أن يطلق عليهم اسم المتكلمين.

فالفكر، إذن، يسمى فكراً إسلامياً، إذا كان منبثقاً عن الإسلام، أو معتمداً على بعض مقدماته، غير مخالف لما قطع فيه. بعدما مرَّ، يكون سؤالنا: من أين نستمد الحلول الإسلامية للمشاكل الفكرية؟ لازم الإجابة، فهل يكون مرجعنا في معرفة الأجوبة الإسلامية عن الإشكالات الفكرية في مختلف مظاهرها التراث الفلسفي، نحو كتابات ابن سينا، والفارابي، وأبي بكر الرازي... إلخ؟ أو ما أنتجتة العقلية الإسلامية في مجالات علم أصول الدين؛ أي علم الكلام وأصول الفقه، وعلم الفقه، وعلم التفسير ونحوها؟ وما المرجع في معرفة الأجوبة الإسلامية؛ أي المنسوبة إلى الإسلام؟ وهل نبحت عنه في المجال الأول أو الثاني؟

هذا السؤال قد يختلف فيه الباحثون، ويرى الباحث الإجابة قريبة بعدما مرَّ من التمهيدات، وأن الأقرب إلى الصواب القول بأن ذلك كله يُستمدُّ من العلوم الإسلامية المذكورة لا من التراث الذي خلفه الفلاسفة المذكورون، فهؤلاء الفلاسفة لم يكونوا يعتمدون في إنتاجهم الفكري على مصادر إسلامية، ولم تكن هذه منشأ لعلومهم وحلولهم التي يقترحونها في كتاباتهم، بخلاف الذين يقترحون أجوبة يزعمون فيها أنها مستمدة من المبادئ الإسلامية المقررة.

ثانياً: معالجات إسلامية لمشاكل فلسفية

سنوضح في هذا المبحث معالجات طرحها المفكرون والعلماء الإسلاميون لبعض الإشكالات الفلسفية لمسائل من حقول معرفية متنوعة، ليكون ذلك مساعداً لنا من بعد على تحديد طبيعة الفكر الإسلامي في دراسة الإشكالات الفلسفية العامة.

لم يقف الفكر الكلامي الإسلامي في جانب السوفسطائيين⁽³²⁾ الذين شككوا في العلوم والمعارف، وشكوا في إمكانية التوصل إلى المعرفة، ولم يرتض مناهجهم الخلقية التي تقوم على المنفعة الفردية بعد أن عدوا وسيلة الوصول إلى حكم علمي أو ظني يوصلهم إلى العلم بمنفعة الجنس البشري. ومن أبرز النصوص في بيان أقوالهم ما ذكره الإمام التفتازاني عند شرح قول النسفي: "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية."⁽³³⁾

وهذا المذهب السوفسطائي هو ما صار إليه الفلاسفة الغربيون في العالم المعاصر، فهم يبنون فكرهم على أساس الشك والتشكيك في كل ما كان يُسمَّى بالعلم والمعرفة، فلم يبق أمامهم لبناء الأعمال التي يقومون بها في حياتهم إلا اعتماد أساس المنفعة الفردية، أو منفعة جماعة معينة تتفرد بالسلطات والنفوذ، والتسلط على الآخرين.

فالعالم الغربي الآن يقف مع هذا الاتجاه الفكري، أو اللافكري، ولذلك فإنهم لا يملكون إلا وسيلة التحليل والتشكيك، لا البناء، فأساسهم مَبْنَاه -في أغلبه- على هدم بنى الآخرين الفكرية والعقائدية، ولا وسيلة لهم للبقاء إلا بالتشكيك في ما يتوصل إليه الآخرون ويعتقدون به. ولذلك انتشرت في العصور الحالية موجات التشكيك التي تتلبس في كل عقد باسم جديد كالبنوية والهرمنيوطيقا (التأويل)، والحداثية، وغيرها من الموجات والصراعات الفكرية التي تؤدي إلى تهديم الأفكار الراسخة كالأديان تحت أسماء لامعة نحو إعادة البناء والتجديد،⁽³⁴⁾ فخلاصة فكرة الحداثية عند محمد أركون: "تقوم على الرؤية

(32) السوفسطائية: تعني الشك في القيم والمعارف، والسفسطة هي المجادلات بحجج براقعة تجسد مغالطات خداعة. [المحروون]

(33) مجموعة من العلماء. مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، القاهرة: دار البصائر، 2008م، ج1، ص34.

(34) تأمل فيما يزعمه محمد أركون مثلاً، من أن هدفه تجديد الفكر الإسلامي وتنشيطه، وجعله مسابراً لما يقتضيه العصر من حدائث فكرية، من خلال بلورة تصور للحداثية يعتقد أنه الكفيل بتجاوز إشكالية التجديد والحداثية. ويقول إن الحداثية هي السبيل الأمثل لإخراج الفكر الإسلامي مما يعانيه من انقطاع عن ماضيه الكلاسيكي المفعم بالإبداع والتعددية. انظر: =

الذاتية للوجود والنزعة العقلانية في المعرفة، والقول بالعدمية والنسبية في مجال القيم.⁽³⁵⁾ والعقل البرهاني عندهم -كما نراه- مبني على نفي كل قيمة للعقل في مجال الإلهيات، وهذا أساس المذهب التجريبي والحسي والفلسفة البراغماتية،⁽³⁶⁾ وهو صنو السفسطة في هذا الباب.

ولذلك فإنهم قد أسقطوا مفهوم حقيقة الأديان؛ أي إن بعض الأديان حق وبعضها باطل، وسوّوا بينها جميعاً، وأرجعوها إلى اختيارات نفسية أو وجدانية لا يقوم عليها البرهان، ولا فائدة في طلب البرهان عليه، فهي قائمة على الذوق لا الدليل والبرهان. وتراهم دائماً ينادون إلى ما يسمونه بالقراءات الجديدة للنصوص الدينية التي يقدّسها الناس، وهدفهم الأوحاد من إعادة ما يسمونه بالقراءة ما هو إلا إعادة تأويلها بما يقرب من رؤيتهم، ومفهوم إعادة القراءة لا يقصد منه إلا هدم الفهم السابق لينفتح أمامهم تمرير كثير من الأفكار التي يريدون تصديرها إلى سائر البشر، وهذا هو أساس الحداثة التي يصفها هابرماس بأنها: "مشروع لا يكتمل".⁽³⁷⁾ وبعضهم وصف الإسلام بأنه مشروع لا يكتمل أيضاً، محاولة منه للتشكيك في أفهام جميع الفرق الإسلامية والعلماء السابقين لأصول الدين وفروعه.

فالتأويل عند هؤلاء فتح باباً لانحراف الناس عن الأديان وتعاليمها، وصرفهم عنها، وليس للتأويل عندهم ضوابط كما لدى المتكلمين، كالأشاعرة مثلاً، بل إن باب التأويل عند الحداثيين مفتوح، وهو تابع للذوق ولما يرتثيه القارئ تبعاً لانفعالات نفسية أو تاريخية أو ذاتية، بينما التأويل عند المتكلمين مضبوط بقواعد وأسس لغوية وعقلية ودينية.

ومن جهة أخرى لم يهتم المفكرون الإسلاميون بوسيلة واحدة للمعرفة،

= - مسرحي، فارح. الحداثة في فكر محمد أركون: مقارنة أولية، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2006م، ص9.

(35) انظر في ذلك:

- مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص43-49.

(36) البراغماتية: هي تيار فلسفي يدعو إلى أن حقيقة كل المفاهيم لا تثبت إلا بالتجربة العلمية. [المحررون]

(37) مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص21-26.

بل راعوا الوسائل المعرفية جميعها، على الأقل من ناحية نظرية، فنصوا على أن وسائل المعرفة المعتمد بها التي تقوم حجة على الآخرين وعلى النفس، ثلاث: الحس، والعقل، والخبر الصادق. وحاولوا ألا يغفلوا فيهملوا واحدة من هذه الوسائل، فأقاموا المعرفة والعلوم الإسلامية على المقدمات التي حصلوا عليها من جميع هذه الطرق. ولم يهملوا النقل بحجة الاعتماد على العقل، ولم يغفلوا في الاعتماد على كل ما يتوهمونه عقلاً وإن خالف ما قطع به النقل والحس، وكذلك لم يقتصروا على الحس والتجربة منكرين إمكان التوصل إلى العلوم والمعارف بالنظر العقلي.

والمفكرون الإسلاميون لا يترددون عن التصريح بالإنكار على من اقتصر على الحس الظاهر أو الباطن واتخاذ وسيلة معرفية، منكرًا غيرها من الطرق. ولذلك كانوا ينتقدون من اعتمد على ما يسمى بالإلهام فقط، منكرًا قضايا العقل أو الصور الحسية التي تأتيه من الخارج.

ونرى أنه وإن ظهر في تجليات الفكر الإسلامي بعض من اقتصر على الكشف والإلهام، أو على العقل منكرًا النقل، أو مهملاً إياه، أو غير ملتفت إلى بعض قضاياها، فإن الجمهور من المفكرين والمتكلمين في هذا المجال لم يلتفتوا إلى ذلك الاتجاه، وعدّوه شاذًا غير معتدّ به. ولم يترددوا في الإنكار عليه، والردّ على مقولات من اتخذها سبيلاً.

وهذا المنهج الذي نذكره هنا، ما هو إلا سير مع الطريق القويم والمنصوص عليه في النصوص الإسلامية التي هي منبع الأخذ والاحتجاج، فقد ورد في القرآن آيات صريحة تدلّ على أن وسائل المعرفة ثلاث، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78].

قرر الإمام الرازي في تفسير هذه الآية أن العلوم لم تكن حاصلة في النفس ثم إنها تحصل فيها بتوسط الحواس.⁽³⁸⁾

ولذلك جاءت التطبيقات العملية عند الأمم الإسلامية والدول التي ظهرت،

(38) الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، ج 20، ص 72.

أقربَ ما تكون إلى الاعتماد على تلك المصادر كلها، فلم يهمل النقل، كما لم يحصل إهمال العقل، ولم يرضَ الأئمة والعلماء أن يعتمدوا في المعارف التي يتم بها الإلزام لعموم الخلق على الكشف والإلهام وحسب، كما بيّنه الإمام التفتازاني في شرح العقائد النسفية عند قول الإمام النسفي: "والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق".⁽³⁹⁾

ولاعتماد المسلمين على هذه الأسباب الثلاثة، فقد اشتهر عندهم الطريقة التجريبية في اكتساب العلوم والمعارف، ولم يعتمدوا فقط على العقل أو الحدس، ولم يقتصروا على سبب واحد فقط، وكذلك لم يشككوا في الأخبار المتواترة، أو نفوا أهمية الأخبار مطلقاً في تحصيل المعارف، كما وقع فيه فلاسفة في مختلف الأزمنة. وهذا كله على سبيل الغلبة أو التقريب والتوجيه مع مراعاة نقصان الجنس البشري ووقوعه أحياناً -كثيرة أو قليلة- في الغلط والزلل، عمداً أو سهواً.

2 - الوجود المحسوس وما وراء المحسوس وأثر ذلك في القيم

لم نشأ أن نستعمل في العنوان لفظ "الفيزيكا" فنقول مثلاً الفيزيكا وما وراء الفيزيكا أو الميتافيزيكا؛ لأننا رأينا استعمال الوجود موصوفاً بكونه محسوساً يعطي معنى أدق من أيّ تعبير آخر، مما قد يُقْتَرَحُ.

ونقصد بالوجود المحسوس ما يمكن أن يُحَسَّ وإن لم يتحقق الإحساس به فعلاً، وبالوجود غير المحسوس ما خرج عن أن تكون حقيقته من جنس المحسوسات، موجوداً كان أو معقولاً.

وقد قسّم المتكلمون الموجودات إلى ثلاثة: الأمور الثابتة في الأعيان (الخارج)، والأمور الثابتة في الأذهان، والأمور الثابتة في نفس الأمر (الواقع). قال التهانوي: "نفس الأمر معناه نفس الشيء في حد ذاته، فالمراد بالأمر هو الشيء بنفسه، فإذا قلت مثلاً الشيء موجود في نفس الأمر، كان معناه أنه موجود في حد ذاته".⁽⁴⁰⁾

(39) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص 67.

(40) التهانوي، محمد علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لبنان: مكتبة لبنان، ط 1، 1996م، ج 2، ص 1720.

وصارت هذه القسمة مستعملة بكثرة في المنطق، وفي علم الكلام وغيرهما من العلوم.⁽⁴¹⁾ فصارت الأمور الثابتة في "نفس الأمر" أعمّ من القسمين المذكورين. ولزم بناء على ذلك أن الأمور الثابتة في الأذهان قد تكون مطابقة لما هو في الأعيان، وقد تكون مخالفة لها، وليس كل ما هو ثابت في الأعيان فهو ثابت في الأذهان، لإمكان أن يوجد شيء ولا يدركه ذهن إنسان.

وأما الموجودات في الأعيان، فقد قرروا أولاً أن الوجود إما أن يكون ممكن العدم أو لا يكون كذلك، فما كان من الموجودات غير ممكن العدم لذاته، فهو الواجب لذاته، وما كان ممكن العدم فهو الجائز، قال الإمام الرازي: "الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته، وهو الله تعالى، وإما أن يكون ممكن الثبوت لذاته وهو كل ما عداه".⁽⁴²⁾

وقالوا بإمكان إعادة المعدوم، كما جاز إنشاءه لا من شيء فكذاك يجوز إعادته، وذلك خلافاً للفلاسفة؛ إذ ذهبوا إلى أن الموجود إذا عدم فيستحيل إعادته،⁽⁴³⁾ وبناء على ذلك قالوا باستحالة البعث الجسماني، واقتصروا على الروحاني بناء على بقاء النفس.

ولم يختلف المتكلمون إلا من شدّ منهم في أن الموجودات التي هي من درجة الوجود الجائز لا يمكن أن تساوي في حقيقتها ما كان واجب الوجود؛ أي

(41) المظفر، محمد رضا. المنطق، بيروت: دار التعارف، 1980م، ص 94. وقد أشار إلى ذلك الإمام التفتازاني في كتاب: غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام: "ولا بد في الموجبة من وجود الموضوع محققاً، وهي الخارجية، أو مقدراً فالحقيقية، أو ذهنياً فالذهنية" انظر: - التفتازاني، سعد الدين. غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1355هـ.

(42) الرازي، فخر الدين. المحصّل، بيروت: دار الأضواء، 1405هـ، ص 93. ومعه كتاب "نقد المحصّل" لنصير الدين الطوسي.

(43) انظر مثلاً ما قاله محمد حسين الطباطبائي في "بداية الحكمة": "قالت الحكماء: إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، وتبعهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز. وقد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم ضرورياً، وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة بطلان شيئية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة. انظر:

- الطباطبائي، محمد حسين. بداية الحكمة، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1405هـ، ص 24.

إن الاختلاف في الحقيقة تابع للاختلاف في رتبة الوجود واجبة كانت أو ممكنة جائزة. فلذلك قال الإمام الدردير،⁽⁴⁴⁾ إن عدَّ الوجود صفةً هو تسامحٌ على مذهب الإمام الأشعري؛ لأن الوجود عين الوجود عنده، ووافقه الإمام الرازي في بعض كتبه كالإشارة والمحصل،⁽⁴⁵⁾ وقال إن الاشتراك لفظيٌّ، ثم قال في المطالب العالية إنَّ الوجود مشترك معنوي وهو صفة للذات (الماهية)، وهذا هو القول الذي نصره في غير كتاب من كتبه،⁽⁴⁶⁾ ونسبه إلى كثير من المتكلمين، كما نسبه شمس الدين السمرقندي إلى أهل التحقيق،⁽⁴⁷⁾ ومن ثمَّ نَسَبَ إليه المتأخرون كالإمام البيجوري أنه عدَّ صفة زائدة على الوجود مشتركة بين الموجودات، واشتراكها من جهة المعنى، وأن الوجود غير الموجود،⁽⁴⁸⁾ والمقصود بذلك مفهوم الكون لا حقيقة الموجود، والمقصود اشتراكه معنى وزيادته على الماهية ذهنًا،⁽⁴⁹⁾ فلا يترتب عنده اشتراك حقائق الموجودات، فلا خلافَ بينه وبين الأشعري من هذه الجهة، وكل ذلك مبني عندهم على نفي المماثلة في الحقيقة بين الله تعالى وبين المخلوقات، تبعاً لنحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11].

وقد خالف بعض المتكلمين كالمجسمة الذين قالوا بالتشابه بين الله تعالى وبين مخلوقاته في الحقيقة الوجودية، فنسبوا إليه ما نسبوه إليهم من صفات ذاتية كالجسمية والحيز والحدّ ونحو ذلك.⁽⁵⁰⁾ وهذا كان الأساس الذي يُبنى عليه حل

(44) قرر ذلك في: شرح الخريدة البهية في علم التوحيد.

(45) الرازي، المحصل، مرجع سابق، ص 74.

(46) الرازي، فخر الدين. المطالب العالية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الكتاب العربي، 1999م، ج 1، ص 291.

(47) السمرقندي، شمس الدين. الصالحات الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، الكويت: طبعة مكتبة فلاح، 1405هـ، ص 78، 81.

(48) البيجوري. شرح جوهره التوحيد، تحقيق: علي جمعة، القاهرة: دار السلام، 1422هـ/2002م، ص 106.

(49) انظر ما قرره الإمام التفتازاني في:

- التفتازاني، تهذيب الكلام، مرجع سابق، ج 1، ص 37-39.

(50) نقصد بذلك مذهب المجسمة الذين قالوا إن الله تعالى جسم، وإن حقيقته كحقيقة المخلوقات، وإن له أبعاداً وامتداداً وحيزاً خاصاً، وأنه يتحرك وينتقل، ونحو ذلك من صفات الأجسام المخلوقة، راجع في ذلك:

- البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق، بيروت: دار المعرفة، 2001م.

الإشكال الذي أثاره بعض منكري الألوهية، أيهما أسبق؛ المادة أو الوعي؟⁽⁵¹⁾ وهل العقل انعكاس عن المادة أو هو تجل من تجلياتها، أو لا علاقة له أصلاً بالمادة، بل تكون المادة مظهراً من مظاهر الوعي والعقل؟

وقد قدّم المتكلمون بحثاً في خواصّ الواجب وميزوها عن خواصّ الممكن.⁽⁵²⁾ ولما بحثوا في مبحث الإلهيات لزم عندهم أن الموجود الواجب المتصف بالصفات اللائقة به نحو ما مرّ هو الإله، والإله عندهم هو الواجب الوجود الذي يكون كل وجود غيره أثراً من آثاره وفعلًا من أفعاله، وما كان كذلك فهو الذي يمكن أن يُتوجّه إليه بالشكر والعبادة.

ولكنّ التمييز الذي ذكرناه بين الواجب والجائز لم يكن عامّاً بهذه الصورة بين جميع الفرق الإسلامية، بل إن بعضها كالمجسمة والمشبهة لم تمتنع من إثبات بعض أحكام الجائز للواجب، كالتغير الحاصل في الجائزات المعبر عنه بحلول الحوادث في الذات.⁽⁵³⁾ بل إن هؤلاء بالغوا في ذلك الاتجاه واقتصروا على أحكام المشاهدات، مخالفين بقية المتكلمين، وعمّموا أحكام ما يشاهدونه على ما لم يشاهدوه، فأعطوا للواجب صفة الامتداد والتحيز، قائلين إنّنا لم نشاهد إلا المتحيزات، فكل موجود عندهم متحيّز، وما دام الله موجوداً، فيجب أن يكون متحيّزاً، والمتحيزات عند العقلاء محدودة، فأثبتوا لذاته الحدّ، ولذلك نسبهم المتكلمون للتشبيه واتهموهم بالتأثر باليهود في ذلك.⁽⁵⁴⁾

وما لم يكن واجب الوجود فهو جائز الوجود، وجائز الوجود ينبغي أن يكون كذلك في جميع جهاته الوجودية، فنفي الأشاعرة لذلك علاقة العلية والمعلولية بين أجزاء الوجود الجائز، وأرجعوا الأمر كله لواجب الوجود، الذي

(51) وقد اشتهر فلاسفة الماركسية ومنظروها في طرح الإشكال بهذه الصورة.

(52) انظر مثلاً كلام الإمام الرازي في:

- الرازي، المحصّل، مرجع سابق، ص 96-121.

(53) نهت سابقاً على أن المقصود بذلك هم فرق المجسمة ومن تبعهم.

(54) انظر مثلاً ما قاله ابن حزم في:

- ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد. الفصل في الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة،

1986م، ج 1، ص 117.

هو الإله، وعارضوا من أثبت علاقة العلية والمعلولية بأي صورة من صورها بين أجزاء الوجود الممكنة؛ أي أجزاء العالم، بمعنى أن شيئاً من المخلوقات يُوجد شيئاً آخر لا من شيء؛ أي من العدم، سواء بإرادة أو بغير إرادة، كما ذهب إليه الفلاسفة في قولهم بالعلل، واقترب منهم المعتزلة ومن وافقهم في قولهم بالتولد والقوى المودعة، وإن وافقوا الأشاعرة في بعض الجهات.

ومن سمات الفكر الإسلامي عند المتكلمين، وخاصة الأشاعرة والماتريدية أنه جرى على الأخذ بالظاهر من الحسن ما لم يعارضه النظر الصحيح والدليل العقلي القاطع، كما جروا على الأخذ بالظاهر النقلي ما لم يعارضه دليل عقلي أو نقلي قاطع آخر. وعلى ذلك فقد قالوا بتكثر الوجود الجائز، ورفضوا⁽⁵⁵⁾ قول من قال بأن الوجود واحد، وأن هذا التكثر الملاحظ إنما هو اعتبارات نسب أو مظاهر أو تجليات قائمة بالوجود الواجب الواحد، وهي أثر من آثاره، وهذا ما يعرف بوحدة الوجود الذي يرجع إلى القول بالاحتمية في العالم، ونفي كل إرادة أو اختيار للمخلوقات.

ومما يرد على القائلين بالعلة والمعلول في العالم الجائز أن ذلك يلزمهم بنفي اختيار الله تعالى. فكون العالم جائزاً وممكناً، وعدم وجود علاقة العلية والمعلولية بين أجزائه هو المحقق لمداخلية الإرادة البشرية ووجود محل لها ولو اعتباري يكون مصححاً للتكليف الذي يقول به أهل الشريعة، وأما على قول أهل العلة ونحوهم، فلا شأن لذلك عندهم، لأن كل أمر لا بد له من مرجح، والمرجح لا بد أن يكون سابقاً لا لاحقاً، نظراً لما يقولون به من نظام العالم المبني على العلة والمعلول، وهذا التصور يلغي بالضرورة كل أثر للجائز، والعجيب أن هؤلاء هم الذين يزعمون أن مذهب الاختيار لا يصح إلا على مذهبهم! والحال الموافق

(55) تأمل فيما قاله ابن الأثير في حاشيته على شرح الجوهرة: "وأما غيره -غير الله- فهو فعله، وذهب بعض المتصوفة والفلاسفة إلى أنه تعالى الوجود المطلق، وأن غيره لا يتصف بالوجود أصلاً حتى إذا قالوا: الإنسان موجود، فمعناه أن له تعلقاً بالوجود وهو الله تعالى، وهو كفر، ولا حلول ولا اتحاد". انظر:

- السنباوي، محمد بن محمد. حاشية ابن الأثير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.

للنظر الصحيح أنه باطل على مذهبه⁽⁵⁶⁾.

ولنا أن نقول: إن هذا القول بعدم الترتيب العلِّي والمعلولي الذاتي الذي يقول به المتكلمون، وخاصة الأشاعرة والماتريدية هو الذي يفتح الأبواب مشرعة أمام البحوث التجريبية والاستكشافية لمعرفة خصائص هذا الوجود الحادث. والحاصل أن القوانين التي تصف مظاهر العالم تكون دالة على التناسق الذي اختاره الله تعالى للكون الحادث، لا دالة على العلل الأولى التي أوجبت أن يكون العالم الحادث على هذه الصورة المشاهدة، فالقول بنفي العلل بالمعنى السابق، لا ينافي العلم، ووجود قوانين مطردة تصف مظاهر الكون المختارة للخالق من بين صور أخرى ممكنة كان يمكن أن يوجد عليها العالم، ولا يملك علماء الطبيعة إلا أن يقولوا بالتناسب الحاصل لا بوجوب ما هو حاصل، فالوجوب لا يستدل عليه بالقوانين التجريبية، ولا بالحس.

وللمتكلمين أنظار في بعض المفاهيم العالية كالزمان والمكان فضلاً عن العلة والمعلولية. وحقيقة الارتباط الكائن بين أجزاء العالم، نجد فيها أحكاماً قد تميزوا بها، ومن ذلك قولهم إن الزمان والمكان ما هما إلا تجريد ذهني لما يشاهد من المحسوسات الجسمانية والتغيرات الخارجية، فمن الأجسام الممتدة يجرد الذهن المكان، ويفرضه قائماً بنفسه في وهمه، وله أن يفرض الأجسام منتفية الوجود ويبقي ذلك الامتداد (أو التحيز) ثابتاً في موقعه، مع أن وجوده غير مستقل بنفسه، بل هو مفروض بالذهن فقط، فالمكان الذي هو محل إنما هو صفة نفسية للأجسام، يزول بزوالها، ولا يبقى له أثر.

وكذلك فرضوا امتداداً آخر سمّوه بالزمان، انتزعوه من تغيرات الحوادث، وفرضوه قبل كل شيء حادث لم يكن ثم كان، وهم يعلمون أن لا وجود للزمان إلا في ضمن التغيرات. وظنَّ بعض من لم يتقن مذهب هؤلاء العلماء، أنهم يقولون بوجود الزمان قبل التغيرات، ولا تغير قبل العالم الجائز الممكن لأن

(56) بحث الإمام الغزالي ذلك كله في كتاب "تهافت الفلاسفة"، خاصة في المسألة السابعة عشرة:

"الاقتران العادي بين ما يعتقد عادة سبباً ومسبباً". انظر:

- الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة، بيروت: دار المشرق، 1990م.

الواجب الوجود لا يتغير، فنسبوا لهم مقولة وجود الزمان وجوداً خارجياً قبل حدوث العالم الخارجي، فكان هذا سوء فهم منهم لحقيقة مذهب الأشاعرة، فإنهم نصّوا على أن الزمان الأزلي موهوم، وليس أمراً خارجياً حقيقياً، ولا يوجد له خارج يمكن أن يُتَزَع منه.⁽⁵⁷⁾

وبعضهم استماله هذا التصور وطاب له، وظنه حقاً في نفس الأمر، فاستلزم ذلك عنده أن يكون العالم قديماً في الخارج، زاعماً أن العالم لما أمكن أن يوجد قبل وجوده، بناء على تصوره بإثبات الزمان الممتد في الخارج فعلاً، فعدم وجوده مع وجود القادر على الإيجاد يستلزم النقص، والنقص على الواجب محال، فلجأ إلى القول بلزوم وجود العالم في الزمان الممتد الذي اعتقده خارجياً، وإن كان عند محققي المتكلمين متوهماً مفروضاً، ولما كان يرفض القِدَمَ الشخصي للعالم اخترع مفهوم القدم النوعي له، بمعنى أن أفراد العالم كلها حادثة، وكل جزء منه مسبق بعدم نفسه، إلا أن مجموع العالم بأجزائه التي تؤلفه لا نهاية لها ولا بداية لها، فاستلزم ذلك الفهم القدم النوعي للعالم عنده. ومن الغريب على المتكلم أن يقول بهذا الأمر؛ لأنه ثبت في الشريعة أن كل ما سوى الله تعالى حادث، وأن هذا أمر مجمع عليه عندهم، ولا يخفى على العارف أن هذا الأمر قد قال به بعض الفلاسفة الناشئين في الإسلام متابعين لبعض القدماء.

وبناء على الطريق نفسه، فقد استقر رأي المتكلمين على إثبات النبوات، ومشى جمهور الفرق المعتدّ بها عند المسلمين، على أن النبوة إنما تكون عن طريق الوحي النازل من عند الله تعالى بإذنه، وإن اختلفوا بعد ذلك في أن الإنزال واجب على الله تعالى كما اعتقده المعتزلة والشيعة ومن تبعهم، أو غير لازم ولا واجب كما قال به أهل السنة الأشاعرة والماتريدية، وأما بعض الفرق الباطنية، فقد رأت أن النبوة تأتي عن طريق طبيعي وعن ترقٍ قد يتأتى بجهد صاعد من البشر، ولذلك فقد اتخذوا لها عللاً وأسباباً وأحكاماً مطردة، ووافقوا في ذلك

(57) انظر ما قاله الإمام الغزالي في اعتراضه على الدليل الثاني للفلاسفة على قِدَم العالم، في: - الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق.

الفلاسفة، وبعض طوائف اليهود كما صرح بذلك موسى بن ميمون.⁽⁵⁸⁾ ولا شك في أن المغالاة في نظرية الإمامة عند الباطنية والشيعة الاثني عشرية إنما جاءهم نتيجة طبيعية لفهم خاصّ لوظيفة النبي، فأعطوا للولي والإمام خصائص الأنبياء، إلا أنهم منعهما بعض المظاهر التي لا تضر عند النظر في مكانة من نقصت منه، فقالوا بالتساوي بين الإمام والنبي إلا في الإيحاء التشريعي الجديد، ونزول الشرائع. وهذا الغلو لا نراه عند الأشاعرة والماتريدية ولا عند المعتزلة.

وعلى كل الأحوال، فإنّ كل من وافق على مفهوم النبوة المعتبر عند أهل السنة ولو على نحو الإجمال الذي ذكرناه، فهو مؤمن طبعاً بالثواب والعقاب الآخرين، وأنهما ليسا في هذه الحياة الدنيا، وأن ذلك إنما يكون تبعاً للأعمال عند الشيعة والمعتزلة نتيجةً عليّة أو على سبيل التولد، وأما أهل السنة فالثواب والعقاب يكونان بناء على فضل الله تعالى والترتيب العادي والحكم الشرعي الذي يكون باختيار الله تعالى ورضاه عند أهل السنة.

فاتفق هؤلاء جميعاً على الثواب والعقاب الأخروي، فكانت الحياة الدنيا عندهم مقدمة للحياة الأخرى، وواسطة إليها، والأساس عندهم إنما هو الحياة الأخروية، وهذا يؤثر أيما تأثير في مقولات القيم وقواعدها كما لا يخفى، فستان بين من لا يؤمن بالحياة الأخرى، ومن يؤمن بها، في منظومة القيم الأخلاقية التي يؤمن بها ويعمل بناء عليها. ♦

فمن المعلوم أن السياسة العملية وتدبير النفس والمنزل، بالإضافة إلى تدبير البلدان وحكم الشعوب، وهي ما يسمى السياسة العامة، تتأثر أيما تأثر بالعقيدة أو الفكر الكليّ الذي يؤمن به القائمون على هذه السياسات. ولذلك ترى التفارق عظيمًا بين الدول القائمة على الفلسفات المادية من غير التفات إلى الأديان والعقائد الأخروية، والفلسفات التي تقوم أساساً على العقائد المأخوذة من الأديان المثبتة للحياة الأخرى.

(58) ابن ميمون، موسى. دلالة الحائرين، القاهرة: الدار الأزهرية للتراث، 1993م، ص 390.

3 - اللغة والوضع والدلالات

لقد اهتم المتكلمون الإسلاميون كثيراً بالدلالة اللغوية، وتحليل النصوص، وفاقوا غيرهم بوضع الضوابط المعتمدة على نوع من الاستقراء والتحليل العقلي المعتمد على ما هو موجود بالفعل، لا على ما يفرضه بعضهم واجب الوجود، فإن أغلبهم منعوا أن يكون بين الألفاظ والمعاني دلالات عقلية لذاتها، فالدلالة اللغوية عندهم بالتواضع، والاختيار، ولذلك فاللغة تمثل عندهم إحدى الممكنات التي يصح وجود غيرها معها، غير أن الكائن بالفعل أن هذه اللغات هي التي وجدت بالفعل، ولذلك كان عليهم أن يبنوا بحوثهم على ملاحظة الأمر الواقع في الخارج في هذا المجال، فجاءت نظراتهم واقعية، وكان مبناهما عقلياً رصيناً.

لقد بحثوا في الوضع قبل أن نرى لأي غربيٍّ معاصر أو قديم أيّ كلام في الوضع وكيفية الدلالة، وأقسام الوضع. وسوف نورد هنا مثلاً واضحاً صريحاً مشهوراً، وهو أول رسالة أفرد بها مؤلفها في علم الوضع، حتى اشتهر أنه هو أول من أفرد هذا العلم بالكتابة فيه، وتحليله، وهو الإمام عضد الدين الإيجي في رسالته الشهيرة بـ"رسالة الوضع"، وقد وضح فيها دلالة الفعل والحروف والأسماء غيرها، وهي بحوث متقدمة في أصول اللغات واللسانيات.

وقد اهتم العلماء بشرح الرسالة، ومناقشة ما جاء فيها، والزيادة عليها، حتى قام من بعده بكتابة كثير من الكتب والرسائل في هذا العلم الجليل، الذي يعدُّ أساساً من أسس علم اللسانيات في العصر الحالي، وقلماً يجد هذا العلم الأصيل عندنا من يهتم به من أساتذة الجامعات، فيكشف عن المخبوء من الدرر التي نظمها علماء الكلام والأصول، فقد اهتم علماء الأصول في مقدمات مباحث كتبهم الأصولية بدراسة الوضع وأسسهِ وتقسيماته، وما جاز منه وما لم يُجز، لما لذلك من أهمية فائقة في التأثير في إفادة المعنى للقارئ والمتلقي.⁽⁵⁹⁾

(59) انظر مثلاً المقدمات التي وضعها الإمام ابن الحاجب لكتابه في أصول الفقه، وشرحه شرحاً مفيداً الإمام العضد الإيجي، وكذلك ما ذكره الإمام الرازي في أوائل كتابه المحصول في أصول الفقه، وأما مباحث الدلالة والألفاظ وما يتعلق بذلك، فإن علماء الأصول أولوها عناية بالغة لما لها من أثر عظيم في استنباط الأحكام من النصوص، فكثير من مباحث علم أصول الفقه بحث في الدلالات اللفظية المفردة والمركبة. وقد كتب الدكتور محمد محمد يونس علي "علم =

وكذلك تراهم قد وصلوا إلى قمة البراعة فيما أوضحوه، ونقّحوه من مباحث الصرف والتعليل اللغوي في قلب الحروف الصوتية بعضها إلى بعض، وأودعوا العديد من البحوث المهمة في كتب الصرف، ككتاب ابن جني المسمّى بـ"التصريف الملوكي"،⁽⁶⁰⁾ الذي ذكر فيه أسساً عظيمة اعتمدها كثير من علماء الغرب الباحثين في اللغويات واللسانيات في وقتنا الحاضر.⁽⁶¹⁾

وأما بحث العلماء في المجاز والاستعارة، فهو سابق قطعاً لبحوث الغربيين، وكاشف إلى حدّ كبير عن دقة لا تجارى وسعة لا تنكر في تحليل الدلالات وانعكاساتها على النفس البشرية، وكيفية إيصال المعاني المرادة إلى المخاطب والمتلقّي، وما تزال هذه الدائرة في معرض الاكتشاف من أبناء اللغة العربية فضلاً عن الأجانب. ويجدر بنا أن نشير إلى أن الدراسات العظيمة التي قام بها علماء البلاغة في حقيقة الإعجاز القرآني وجهاته، كشفت عن قوانين متعددة في اللغات، وكيفية دلالتها ومراقبها التي يمكن أن تصل إليها، وكشفت عن تفاضل حقيقي بين اللغات في أنفسها من حيث تركيبها من بنيات معينة وطرق خاصة، فإن العالم بالإعجاز وماأخذه وعلله، يعلم قطعاً أن اللغة العربية لها أكبر دور في حمل هذا الإعجاز وإيصاله إلى البشر، بل لو قلنا إن الإعجاز القرآني أكبر دليل على متانة التركيب اللغوي للعربية لم يكن هذا مبالغة منا، فبمقدار دلالة

= التخاطب الإسلامي"، و"المعنى وظلال المعنى"، وبذل فيهما جهداً جيداً لإبراز آثار العلماء وإمكان تأليف نظريات متكاملة بناء على جهود المتقدمين بما لا يقل عن أحدث النظريات الغربية المعاصرة. والباب ما يزال مفتوحاً للباحثين، فإنّ هناك كنزاً لم تكتشف بعد في هذا السياق.

(60) ابن جني. التصريف الملوكي، تحقيق: البدرائي زهران، بيروت: مكتبة لبنان.

(61) قال البدرائي زهران في تمهيده لتحقيق الكتاب: "فإنّ أمامي علماً كاملاً برُمته يتباهى الغربيون بأنهم واضعو أسسه، وأراه مستفاداً من أعمال علمائنا، وإنّ الذي أمامي هو كشف جديد يبوّئ علماء العربية القدماء مكانهم، الذي لهم حيث الصدارة والريادة، ويضع أيدي علماء العربية المحدثين على المفاتيح التي تحل لهم معضلات العصر.... وإنّ ما قدّمه ابن جني في كتبه هذا "التصريف الملوكي" هو أحدث ما انتهى إليه اللغويون تحت مسمّى علم (الفونولوجيا) phonology، ذلك العلم الذي يراه المحدثون المنهج الموصل إلى الصورة الأولى للغة التي نطقها الإنسان الأول، ... وهم ما زالوا في طورهم الأول في هذا، ولم ينتهوا بعد إلى ما يشبه قوانين خاصة أو عامة أو مطردة فيه، على حين أنّ ابن جني قد انتهى من وضع قوانين هذا العلم في العربية...." انظر: - ابن جني، التصريف الملوكي، مرجع سابق، ص 1-2.

البحوث في إعجاز القرآن الكريم على كونه من عند الله تعالى، فإنها كشفت أيضاً عن حقائق متعددة في بنية اللغات المعرفية والدلالية؛ إذ أوضحت بصورة جلية الجهات التي تتفاضل فيها لغة عن لغة.

وبناءً على ما سبق، تبين لنا أن المفكرين الإسلاميين مارسوا في علومهم أشد الضوابط العلمية بالالتزام بالمنهج الراسخة من عقل ونقل ثابت ومحسوس غير قابل للشك، وقاموا بتحليل المعارف التي وصلتهم عن إحدى هذه الطرق تحليلاً علمياً شاملاً وواقعياً. ولذلك فإن أحسن الأوصاف التي يمكن أن يوصف بها علم الكلام الإسلامي هي "الواقعية" و"العلمية"؛ فهو واقعي من جهة أنه غير حالم، ولا يبحث في فروض عقلية لا مصداق لها ولا واقع، وواقعي أيضاً من جهة اعتماده على الوسائل المعرفية الثابتة، وواقعي في أهدافه التي يقصدها من إقامة الحياة البشرية على أسس راسخة من المعرفة والفائدة في الدنيا والآخرة.

وأما العلمية فهي من ألصق الصفات بالكلام الإسلامي، وإن خالفنا في ذلك كثير من الباحثين وزعموا أن الكلام جدل لا يوصل إلى حقائق! ونحن نقول ذلك ونعلم أن التيار السائد في هذا الزمان إنما هو التقليل من قيمة الكلام الإسلامي، ولكن رسوخ هذا التيار في العصر الحالي لا يمكن أن يجعلنا نغير ما وصلنا إليه من معرفة راسخة بقيمة علم الكلام. ولذلك فإنك لا ترى في أغلب الجامعات العربية حتى الآن قسماً لدراسة علم الكلام وتدريسه، أو تخصصاً يوجه الطلاب إلى اكتشاف ما في هذا المجال، إلا بعض الدراسات المبتسرة المتوجهة أساساً إلى ذم هذا العلم وإنكاره، ونراهم في الوقت نفسه يتجهون إلى دراسة أبحاث وكتب معدودة للفلاسفة، والسبب في ذلك واحد راجع - في رأي الباحث - إلى تعصب مسبق أضحى مُصمَّماً مأخوذاً كابراً عن كابر، وهذه ظاهرة تستحق وحدها الدراسة! ولا يضيرنا مخالفة من مال إلى هذا الاتجاه في ذلك. وربما يكون من أسباب الانحراف في دقة الحكم أيضاً عدم اطلاع هؤلاء الباحثين على الجهود التي قام بها المتكلمون في مختلف المجالات، كالمنطق والأصول اللغوية والدلالية والوجودية، ولم يلمّوا أبداً بمقدار عمق المتكلمين لما أثاره أكابر الفلاسفة، وما لم يثروه، ولم يلتفت الذام لعلم الكلام إلى أن كثيراً من المشاكل الفلسفية المعاصرة في اللغة واللسانيات، وفي الأديان وفي

المعارف العامة والوجود وما وراء الوجود، قد قام المتكلمون ببحثها، وإن لم يجوز الذامون لعلم الكلام لنا أن نقطع بصواب معالجات المتكلمين وفعاليتها حتى الآن، فلا أقلّ من أن يعترفوا بأنّ فيها جهات متعددة من الجدّة والملاحظات الدقيقة التي لا يحسن بالباحث المنصف أن يهملها عمداً أو سهواً، ما دامت بين يديه، وما دام متمكناً من الاطلاع عليها ودراستها.

ونحن نعلم أن علم الكلام وعلم أصول الفقه، ولا سيما البحوث التي قدمها علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية لم تعطَ حقّها بعد من الدرس والبحث من جهات عدّة، بل لم تأخذ جهداً تستحقّه من الباحثين في الجامعات الأكاديمية.

وقد تكلم كثير من الباحثين في تأثر المتكلمين من هذه الأمة بالأديان والفلسفات السابقة،⁽⁶²⁾ بل زعم بعضهم أن أكثر المذاهب والفرق كان الأثر العظيم في نشوئها إنما هو السياسات والمصالح العملية،⁽⁶³⁾ وليس وراءها من

(62) انظر: الشابي، علي. مباحث في علم الكلام والفلسفة، تونس: دار أبو سلامة، 1977م.

(63) تدل كتابات نصر حامد أبو زيد على ذلك، حين أرجع بعض قواعد أصول الفقه عند الشافعي إلى قوميته، وأرجع أيضاً بعض ما رجحه الإمام أبو حنيفة إلى الجهة نفسها، وذلك في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس أيديولوجية الوسطية". ومنها ما قاله علي مبروك في حق الإمام أبي حنيفة بأن ما يقف وراء تحوله إلى الفقه ليس شيئاً إلا التكسب والرياسة في الدنيا. انظر:

- مبروك، علي. ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع المقدس، بيروت: دار الطليعة، 2007م، ص110. ولعلّ من ذلك أيضاً ما صرّح به أبو يعرب المرزوقي في كتاب "منزلة الكلي في الفلسفة العربية"؛ إذ يقول: "فالحقبة الأصل انتهت إلى تحديد هذه المنزلة الصريح في مراوحتها بين الأفلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه، والحقبة الفرع انتهت إلى استئناف فعلها التاريخي من هذا التحديد الصريح لمنزلة الإنسان، والأولى بدأت بالغيلان البركاني الناتج عن الصدام النظري والعملي لإدراك هذه المنزلة، والثانية بدأت بشبه خمول أو نوم شتوي غاب فيه الوعي بهذه المنزلة، وساد عليه الذهول عن السبائتين والتردي بالعبادتين إلى عبوديتين وثنيتين أمام "مافية" الشريعة (الفقهاء والمتصوفة) ومافية الطبيعة (المرتزقة والساسة)، فوصف الفقهاء بأنهم مافية، جعلهم كعصابة إيطالية قائمة على سرقة مقدرات الناس بغير حقّ. وقد كرر هذا الوصف حين جعل غاية الفقهاء والساسة والصوفية من ذلك كله "بناء سلطان روحي وزماني يتنفي بهما حق الإنسان-الخليفة". انظر: - المرزوقي، أبو يعرب. منزلة الكلي في الفلسفة العربية، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001م، ص585.

نظر فلسفي عامٌ لتستحق أن تدرج في ضمن الفلسفات والاتجاهات الخاضعة للدرس والاستمداد منها، بل هي حالات تاريخية لها ظروفها الخاصة التي نشأت بناءً عليها وحسب.⁽⁶⁴⁾ وليس من الصحيح مطلقاً تعميم تلك الحالات ومحاولة تعميمها على أزمان وحالات اجتماعية لا تتصف بتلك المواصفات التي كانت سبباً في نشوء تلك الفرق والمذاهب، ولجأ هؤلاء إلى وصف تلك المذاهب بأنها مذاهب تاريخية فحسب، بل إنهم زعموا فيما زعموا أن الإسلام نفسه حالة تاريخية نتجت ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية معينة، ولا سبيل لنا الآن إلى الالتزام به مع تغير التاريخ والظروف الاجتماعية! وهؤلاء جعلوا الزمان المعين والتاريخ ركناً في تلك المذاهب، وما دام ذلك الزمان قد انتهى وانعدم؛ فلا مجال عندهم إلى الإبقاء على ما كان ذلك الزمان ركناً في قيامه وسبباً في بقائه، وهم يعدون المناداة بنفس تلك الأفكار الدينية السابقة غفلة عن التحقيق الذي وصلوا إليه والكشف العظيم الذي تنبها له، وحاصل القول بأن الأديان ما هي إلا حالات اجتماعية وأوضاع بشرية خاصة، لا تناسب إلا ذلك الزمان الذي ظهرت فيه، وأن لكل عصر أن يختار ما يشاءه من نظم وتنظيمات يسير ضمنها لأهداف والمصالح والمنافع التي يصبو إليها.

ولم يعرف هؤلاء أن نظرتهم هذه كانت موجودة في سابق العصور والدهور، وأن كثيراً من منكري الأديان كانوا يواجهون بها الأنبياء والمصلحين والعلماء، وليست اكتشافاً عصرياً ولا اختراعاً ذهنياً للمعاصرين، كما يزعمون. وما دامت كذلك، فما الفارق بينها وبين غيرها حتى يقال إنها ليست تاريخية، وإن غيرها من الأديان والمذاهب تاريخي محصور في فترة خاصة لا يجوز أن يتعدها!

ونحن لا ننكر أن المتكلمين من الإسلاميين قد اطلعوا على المعارف القديمة، بل إن ذلك أصل عظيم من أصول الكلام، وشرط لا بدّ للمتكلم أن يحققه قبل أن يدلي بدلوه في هذا المجال. ولكن، هل وصل بهم الأمر إلى أن يصبخوا ناقلين مقلدين وتابعين وحسب، بلا نظر ولا أصالة لمن كان قبلهم؟

(64) وهي المقولة نفسها التي يقوم عليها مفكر حدائثي شهير، وهو محمد أركون، عندما يقول بتاريخية الفكر الإسلامي كله، لا فكر الفرق الإسلامية فقط، أو الفقهاء، أو المتصوفة.

وهل اطلاع المتكلمين على من سبقهم وحده دليل كافٍ على تأثرهم به في إقامة دعائم الكلام الذي يقررون؟ ثم لنا أن نتساءل أيضاً فنقول: هل التوافق بين المتكلمين في بعض آرائهم، ومن سبقهم من الفلاسفة دليل كافٍ للقول بأنهم استمدوا هذا الرأي منهم، واستعاروه من الخارج؟ فهذا الرأي غريب عن الإنسان المسلم؛ سواء من حيث هو إنسان، أو من حيث هو مسلم! إذ يترتب على ذلك القدح في جهودهم كلياً!

ألا يمكن أن يحصل التوافق بين مُفَكِّرَيْنِ وإن اختلفا في البلاد والعصر الذي يعيشان فيه؟ إذ ليس هناك من ضرورة توجب أن اللاحق إذا اتفق مع السابق في بعض الآراء والأفكار أن يكون قد استمدَّ منه ذلك.

نعم، لقد حصل استمداد وتأثر لدى بعض الفرق الإسلامية⁽⁶⁵⁾ في آرائهم التي اتخذوها في بعض الإشكالات، سواء منها الطبيعية، أو الإلهية، أو المعرفية، ونحن لسنا مضطرين إلى إنكار ذلك. ولكن، لم يكن هذا هو النمط العام الذي اتصفت به جهود المتكلمين من مختلف الفرق. لذا، فلا يجوز لنا التعميم والحكم بأن لا أصالة لدى هذه الفرق في آرائها التي قالت بها.

ولو أردنا إظهار بعض التجليات الفكرية التي تظهر تميّز المتكلمين الإسلاميين في آرائهم لاحتجنا إلى بحوث موسّعة، ولكننا لا نقصد هنا إلا لفت الأنظار، ثم دعوة المهتمين من بعد إلى صبّ اهتمام أعظم بهذا الاتجاه الذي ما يزال يحتاج إلى سبرٍ واستثمار.

خاتمة

إن العمل الفكري النظري عند المسلمين عقلياً؛ ونقلياً، تجلّى في علم الكلام والأصول، بوصفه جهوداً إنسانية عقلية مجردة، لا تظهر فيها -بالضرورة- اختصاصها بالأمة الإسلامية، بل يمكن أن يستفيد منها الناس مهما كانت مللهم واعتقاداتهم، بلا ارتباط بزمان معين ولا مكان.

(65) ومن ذلك ما نجزم بانهم استمدوه عن سبقهم من الفلاسفة؛ كالفرق الباطنية (الإسماعيلية ونحوهم)، ومنه ما فيه نوع استفادة ونوع اجتهاد لم يخل عن تأثر كما عند المعتزلة، إجمالاً، ولا نعم ذلك في آرائهم جميعها.

وظهر لدينا في استعراضنا لأعمال المفكرين أن هناك مجالات عدّة تميّز بها المتكلمون، وأن النتائج التي توصلوا إليها في أعمالهم الفكرية تعبّر عن أصالة لا مجال لإنكارها عند البحث الموضوعي القائم على الوعي الدقيق.

ولم يهمل المتكلمون الاستفادة من الجهود التي بذلها الفلاسفة القدماء، بل قاموا بهضمها والاستفادة منها على أبلغ ما يكون من وجوه، مع مراعاة عدم التبعية والتقليد، فظهرت أصالتهم الفكرية والنظرية في مجالات عدّة أظهرنا بعض صورها في مجالات الوجود والمعرفة واللغة والاجتماع.

وقد قمنا بطرح إشكالات ولفت النظر إلى مجالات ما تزال بحاجة إلى إعادة البحث والتعمق في ما قدمه العلماء، لما لذلك من أهمية في هذا العصر الذي نرى فيه الغربيين هم الذين يهتمون باكتشاف ما لم يكتشفه أصحاب هذه الحضارة الهائلة، التي لم يزل أثرها في العالم -حتى الآن- ظاهراً لا مجال لتجاوزه وإهماله. ففي باب الإلهيات، توجد مسائل تبحث فقط في علم الكلام، وهي ما تزال موضع بحث حتى زماننا المعاصر، وستظل تثير أفكار الناس مستقبلاً، ومنها: وجود الله تعالى، وعلاقة الإله بهذا العالم وآثار تلك العلاقة، ومباحث النبوة وما يتفرع عنها من الشرائع والحاكمية، فهذه مسألة كلامية أصلاً وليست مسألة قانونية، يرجع فيها إلى رجال القانون، ومنها دراسة الأديان الموجودة؛ الوضعية والسماوية، ومحاكمتها بالمعايير العلمية الدقيقة، وعدم التزمّت في هذه المحاكمة؛ إذ ينسب إليها أحكام مسبقة، وآثار وجود الأديان في حياة الإنسان؛ هل الإنسان فعلاً بحاجة إلى الأديان، أو هو مستغن عنها؟ لا أظنُّ أحداً يزعم أن هذه من المسائل المزجاة؛ إذ إنها عادت تفرض نفسها بوضوح وقوة في هذا العصر، وينشأ عن ذلك علم الخلاف بين الأديان والفرق والمذاهب الفلسفية، فالبحث في هذا المجال لا بد أن يكون كلامياً لا بحثاً فقهيّاً ولا تجريبيّاً، ويحسن النظر في العلاقة بين الاختلاف بشتى أطواره ومراتبه من جهة، والتعاون العملي من جهة أخرى، وعلى أي درجة يتوقف التعاون؟ وهل يشترط للتعاون العملي بين الناس الاتفاق التام في الفكر والعقيدة؟

وأما علم الفقه والأصول والتشريع والقوانين، وهي أساساً مبنية على علم الأخلاق في الفلسفة ونظرية القيم، فلا شك في أنها ما تزال بحاجة إلى إعادة

بحث لیتمَّ النظر في منشأ الأحكام؛ هل هو الإنسان؟ وما معيار الحكم؟ هل هو المنفعة أو الحق في نفس الأمر؟ وعلى أي شيء تعتمد مقولة الحق؟ إن سلّم لنا القائلون بالسفسطة المعاصرة ثبوت هذه المقولة في علم الأديان والاجتماع، فإن التيار المعاصر يميل أشدَّ الميل إلى إنكار هذه المقولة، وابتناء أفعال الإنسان على إهمالها، وهم يعبرون عن ذلك بالعقل المنبعث، يقصدون بذلك أن العقل التام هو الذي لا يحكم بالحق لرأي مع حكمه بالخطأ على رأي آخر، وهو العقل الذي يأخذ جميع تلك الآراء مهما اختلفت على درجة واحدة، ويعطي لها درجة الحقيقة ذاتها من الوجود بحسب نفس الأمر لا بحسب الفعل والواقع.

ولا بدّ من استكمال البحوث المعرفية المتعلقة بنظرية المعرفة ومناهج النظر، فهل الفكر اختراع وإنشاء لما لم يكن، أو هو اقتباس مما هو ثابت في نفس الأمر؟ وما حدود العلم؟ هل هي الحواس والتجربة أو أمر وراء ذلك؟ وعلام تبنى المناهج المعرفية والطرق الاستدلالية. أعلى مُقدّمات مُسلّمة موضوعة متعارف عليها أم على مبادئ وبدهيات مطابقة للأمر في نفسه وجوداً خارجياً كان أم لا؟ وهل العقل مؤسّس على ثوابت وجودية لها تحقّق في نفس الأمر، أو على أمور متواضع عليها ومسلّمات تقبل التغير بحسب الظروف التاريخية والاجتماعية؟ وهل يشترط في المعرفة لكي تكون صحيحة ومعتبرة أن تكون صورة مرآتية لما هو الأمر في نفسه، أو يكفي فيها أن تكون صادقة عليه فقط؟

وأما في مجال اللغات، فالبحث لا يزال يحتمل المزيد من الاكتشافات في أصول اللغات وحقيقة تأليفها، وطريقة دلالتها، ونرى أن البحوث اللسانية على ما لها من صيت هائل في هذا العصر لا تزال في بداياتها، وأن الاستعانة ببحوث المتكلمين والبلاغيين وعلماء الأصول يساعد على الإسراع في التقدم في هذه البحوث. ولا يزال الإشكال قائماً في العلاقة بين الفكر واللغة، واستقلالية الفكر عن اللغة، وكيفية دلالة اللغات على الوعي العقلي، أو إنشائه، وهل اللغات العالية يشترط فيها المطابقة أو المقاربة للوجود الخارجي أو الوجود النفس أمري،⁽⁶⁶⁾ لكي تصبح متأهلة للتعبير عن الوجود والنفس الإنسانية أبلغ تعبير وأقرب دلالة.

(66) نسبة إلى مفهوم "نفس الأمر" الذي وضعناه في أوائل البحث.

obeikan.com

برهانية العقل العربي من خلال فقه اللغة

هادي نهر⁽¹⁾

مقدمة

ربط فريق من المفكرين الأوروبيين الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنة غنى، وهو فقه اللغة؛ ومن هؤلاء الألماني آرنت رينان الذي استند في طروحاته إلى سلفستر دو ساسي (1757م-1832م). وفي هذا العمل نقف على تطبيق ثقافي فكري للاستشراق جاء من فقه اللغة في مفهومه العام.

وقد يتبادر أول وهلة للكثيرين أنّ فقه اللغة علم خاص بدراسة الألفاظ اللغوية في لغة ما، وأصولها، وتاريخها، وتطورها، وليس الأمر كذلك، فقد توسّعت دائرة العلم لتشمل دراسة اللغة الإغريقية القديمة، وتراثها اللغوي والأدبي والفكري، وروائع الأدب اللاتيني والإغريقي، وتحقيق النصوص والوثائق القديمة، ودراساتها، والتدليل على صحتها؛ سواء أكانت تلك النصوص في العلوم اللغوية، أم الأدب، أم التاريخ، أم الفكر والعادات والحضارة.

ولهذا أكّد فردرك نيتشه عام 1875م في إعلانه أنّه "فقيه لغة" إلى جانب: فاغنر، وشوبنهاور، وهمبولت، وهردر، ومونتسكيو، وغيرهم من الفلاسفة ودارسي الكلاسيكيات اليونانية والرومانية. ويذهب رينان في كتابه: "مستقبل

(1) دكتوراه في اللغويات، عميد كلية الدراسات الأدبية واللغوية - جامعة جدارا، الأردن. البريد

الإلكتروني: hadinahar@yahoo.com

العالم الحديث" المنشور عام 1890م إلى القول: "إنّ مؤسسي العقل الإنساني هم فقهاء اللغة بل إنّ العقلانية والنقد، والتحررية الليبرالية، والعولمة "تأسست جميعاً في اليوم الذي ولد فيه فقه اللغة ومن هنا صار مصطلح فقه اللغة يشتمل على تلك الموهبة، ونفاذ البصيرة الروحية والعقلية غير العادية إلى اللغة، والقدرة على إنتاج عمل يجسد قوى جمالية وتاريخية وفكرية، ويكشف عن مبادرة إنسانية للوقوف على الذات والأصالة لكون فقه اللغة علماً للإنسانية كلّها، علماً ينطلق من مقدّمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلّها، وبقيمة كلّ جزئية إنسانية. ورغم ذلك لم يمنع هذا من تحيّر عنصري مستطير الشهرة ضدّ أولئك الساميين الشرقيين ذوي العروق الدونية." (2)

ومن هنا، فإن الاستناد إلى هذه النتاج المعرفي وحده؛ فقه اللغة، حفز العديد من المفكرين الأوروبيين إلى اختصار العقل الإنساني، وحصره في دائرة ضيقة واحدة ليفسّر بها الكون والحياة، وليحاكم العقل، ويطلق الأحكام في زمن انسحبت فيه الأسطورة والخيال من ميدان التفسير، وتراجعت لصالح العقل الذي قدّر له أن يغادر المغارة والكهف ليعلن ميلاد الإنسان الحقيقي الذي وعى ذاته، لتصدر عنه -بعد هذا الوعي- أول إشارة فلسفية ناجحة مكنته من تجريد كثير من المفاهيم التي استقرّت لديه عن المعاني المقدّسة للطبيعة المحيطة به، وألغازها الخاطفة التي كثيراً ما أثارت في نفسه الخوف والهلع حيناً، والدهشة والتعجّب والحيرة أحياناً أخرى.

لقد كانت الفلسفة منذ أول خطوة لها وعياً للذات، وسؤالاً عن الوجود، وبحثاً عن الحقيقة، وانقلاباً على الأساطير، وبدأ الإنسان الفيلسوف يولد، ويتكوّن، ويدرّب عقله، ويزوّدّه بجملة من المعارف في سياق هذا التاريخ الذي لا يشبه تاريخ العلم شَبهاً كلياً، فيأخذ، ويعطي، ويقطع ويكمل، ويهدم وينبني، ويستمر في طرح "الأسئلة عن مبادئ الوجود، أو مبادئ المعرفة، أو مبادئ الإنسان في خطاب إنسان مفكّر بعقله في ذاته، وفي العالم حوله، خطاب من الإنسان إلى الإنسان

(2) سعيد، إدوارد. الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط7، 2005م، ص154 بتصرف.

في كلِّ إنسان" (3) وفي محاولته الإجابة عنها، يتكوّن البناء الفلسفي، ويعلو مادة ومدارس ونظريات ومناهج.

إنّ من المفارقة حقاً أنّ بعض الذين منحهم فقه اللغة أسماءهم المهنية، وأوصافهم العلمية، فرضت عليهم مذاهبهم وفلسفاتهم نوعاً من القواعد والأدوات الفكرية، ينطلقون منها في نظرتهم إلى العالم، والإنسان، والتاريخ، وأزمات الإنسان، وأديانه، ولغاته، ثم يحكمون انطلاقاً من تلك القواعد، واستناداً إلى تلك الأدوات على الأمم، فيجعلون من فقه اللغة حكماً على البشرية، يورّعون التاريخ، والحضارة والحضور الإنساني للأمم في ميادين الفعل المعرفي والعلمي إلى بشر ذوي عروق متفوّقة، وأفكار متفوّقة، ولغات متفوّقة، وبشر ذوي عروق، وأفكار، ولغات متدنية.

ولسنا بصدد الحديث عن أصل اللغة بوصفها "سلاح العقل الإنساني الذي يحمل كؤوس فتوحاته الماضية، وأسلحة فتوحاته المقبلة" على حدّ تعبير الإنجليزي "كولردج". (4)

وفي ما يخصّ تأكيد الأصول الإلهية للغة أو نفيها، فذلك فيه للفلاسفة والمتكلمين، واللغويين، والمفسرين العرب -كما لغيرهم- حديث واسع وثرى، ولسنا أيضاً بصدد الحديث عن أرومة اللغة العربية (الجزيرية) أو (السامية)، وأصحابها من صنع الدراسات الفقهية اللغوية الاستشراقية، التي أساءت -في معظمها- إلى العرب ولغتهم، وعزّزت مفاهيم العرقية، والقومية، والتفوّق العقلي، فضلاً عن إساءتها إلى المسلمين عموماً، ودينهم، ونبیهم، وحضارتهم؛ حتى وصلت الجرأة بـ"رينان" إلى الادّعاء بأنّ الشرق كلّ غير تام في إنسانيته، متخلف بربري، وأنّ "سيف محمد" والقرآن هما أكثر أعداء الحضارة والحرية، وأنّ اللغة السامية ليست لغة حيّة، وأنّ الساميين -والعرب في مقدمتهم- ليسوا مخلوقات حيّة، "وأنّ اللغة العربية صنعت من أجل التعبير النبوي والتأليه، أما المسلمون فقد

(3) نصار، ناصيف. الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد الى رحاب العلمانية، فصل التواصل الفلسفي والمجال التداولي، بيروت: دار الطليعة، ص 11-12.

(4) سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مرجع سابق، ص 156.

تبنّوا إيماناً بالوهية فارغة ميتة، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية.⁽⁵⁾

ولمّا كان الفيلسوف -أي فيلسوف- لا يولد من الصفر، وإنّما يبدأ داخل تاريخ الفلسفة، وسياقها التاريخي ضمن شرط حاسم وحيد هو "التواصل" الذي يمكن الإنسان من دخول ميدان الفلسفة -إن أراد ذلك- مفكراً وباحثاً وفيلسوفاً منتجاً كان الإنسان العربي المسلم منذ أن ابتداءً يخطو أول خطواته نحو خصوصيته الحضارية متواصلاً مع معطيات العقل والعلم، سالكاً دروب الفلسفة، منتجاً إياها في محتوى مخصوص له أطروحاته، ومفاهيمه، وأفكاره المتعاضمة، عبر خصوصية لسانية لها عبقريتها في طرائق التعبير، والبيان، لما انطوت عليه من ثراء على مستوى المفردات، ودقّة على مستوى الأنظمة، والقواعد، والسياقات المقالية، ومرونة في إمكانات التصرّف اللغوي بما تشاء الدلالة المرادة.

ونحن لا نريد في هذا البحث أن نمضي قدماً مع قصة الفلسفة الإسلامية في ميدانها التداولي، وامتدادها التاريخي الطويل، وأسئلتها التي طرحتها، وطبيعة إجاباتها، واستدلالاتها؛ فذلك عسير على المرء في مقام لا يسمح للمقال فيه إلا بوقت محدود يمكن استثماره في تأكيد ثراء العقل العربي الإسلامي وإفرازاته العلمية والمعرفية والفلسفية، وما وضعه هذا العقل من حلول ذات طابع عقلي معمّق لأعقد المسائل، وأصعب الأسئلة التي طرحها الإنسان على نفسه، بالاستناد إلى المناخ الذي هيأه الإسلام، والحرية التي منحها للمسلمين في التواصل، والحوار، والمناظرة، والقول، والبناء.

ولكي نكون أكثر حفزاً وتأثيراً؛ سنحاول الانطلاق من أحد أضعف الميادين -في تقدير أكثر من مفكّر- التي يمكن الحديث عن العقل والعلم منها، وهو ميدان "فقه اللغة" الذي اتخذهُ الأوروبيون منطلقاً للقول إنّ العرب والمسلمين أقوام بلا فلسفة، وإن وُجد لهم منها نصيب فهو على رأي أحدهم⁽⁶⁾ ليس مبتكراً، ولم يضيف شيئاً جديداً إلى الإغريق وفلسفتهم، وإنّما اقتصر على شرح للفلسفة الإغريقية ليس إلا. وما ابن سينا، وابن رشد، والفارابي، والكندي، إلخ... إلا شراح

(5) المرجع السابق، ص 123.

(6) أورد الفيلسوف الإنجليزي (براتاند رسل) هذه المقولة في كتابه: "تاريخ الفلسفة الغربية".

ومفسرون لفلسفة أرسطو، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة.⁽⁷⁾

ونحن بدورنا سنستند إلى مكّون واحد من مكّونات فقه اللغة هو الشعر، مع علمنا بالاختلاف النوعي بين مداخل الشعر ومداخل الفلسفة والعلم؛ فمناطق الشعر خصوصاً، والفن عموماً هو الوجدان، ومناطق الفلسفة والعلم والمعرفة هو العقل.

إنّ هذا لم يمنع من احتفاء الفلاسفة بالشعر والفن، بل إنّ الفلسفة في بداياتها صنّعت شعراً؛ حتى إنّ إفلاطون الذي يعدّ أول فيلسوف رسمي في تاريخ الفلسفة أفرد في "جمهوريته" مكاناً ومنزلة كبيرين للشعراء، لا سيّما أولئك الذين أسهموا في بناء مدينته الفاضلة.⁽⁸⁾

وكان أرسطو طالس في "فنّ الشعر" قريباً من الشعر حين قرّر أنّ "الشعر أكثر تفلسفاً من التاريخ، وأهمّ؛ لأنّ الشاعر يتعامل مع الكليات."⁽⁹⁾

إنّ الشعر، بوصفه استجابة -على نحو ما- لضرورة اجتماعية موضوعية، مردّها الوعي، أو اللاوعي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولكنّه ينطوي بطبيعته على "الكشف" على حدّ تعبير جوته، بل إنّ الشعراء عند كولردج هم "فلاسفة بلغوا أسمى درجة من القوّة، وإنّ الشعر هو مركز كلّ معرفة ومحيطها."⁽¹⁰⁾

إنّ الذين يطرحون المقابلة بين الشعر والعلم والفلسفة، ينطلقون -في الغالب- من الشك في قدرة الشعر بخيالاته وتهويماته وأساطيره على الصمود أمام معطيات العلم، وفات هؤلاء أنّ الشعر هو ضرب من الحفر المعرفي الذي يهدف إلى هدم

(7) الأفلاطونية الحديثة Neoplatonism: هي فلسفة أحدثها في العصر الهلنستي "أفلوطين" الذي حاول دمج الفكر الأرسطي في الفكر الأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد، وقد ارتبطت الأفلاطونية المحدثة ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع أفكار الديانات المشرقية القديمة، وتجلى هذا الارتباط -في ما بعد- عند إخوان الصفا. انظر: - النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر: دار المعارف، ط9، 1995م، ج1، ص179 وما بعدها.

(8) شوقي، عبد الحميد. الشعر والفلسفة: أية علاقة، موقع أنفاس نت، 28 إبريل، 2008م.

(9) المرجع السابق.

(10) الجزولي، كمال. الشعر والفلسفة، موقع الحوار المتمدن، العدد 1993، يوليو، 2007م.

واقع قبيح وبناء آخر جميل، وأنّ ثراء العلم لا يقوم إلاّ على ثراء الخيال الذي يعدّ عنصراً أساسياً في العملية الشعرية، كما أنّ كثيراً من الحقائق العلمية حملها الشعر قبل أن يُصار إلى تشكيل أبنيتها تشكيلاً فلسفياً، بل إنّ العقل نفسه قد يبدو أحياناً بفعل مثيرات داخلية أو خارجية في زمان وكون معينين، أقرب إلى المزاج والانفعال.

ومن هنا، يمكن القول إنّ الشاعر قد يأتي إلى الفلسفة من الشعر، وذلك خلافاً للفيلسوف الذي يصعب عليه ولوج ميدان الشعر. ومع ذلك، فإنّ الشاعر الفيلسوف يتحمّل عناء ثنائيات ماحقة عدّة، أبرزها:

ثنائية اللغة والفكر الجمالي.

ثنائية المنطق والخصوص.

ثنائية الكون والخيال.

ثنائية العقل والعاطفة.

ثنائية الصور الحسية.

ثنائية الوجودي والمتصوّر.

لقد ورد عن الرسول الكريم قوله: "إن من الشعر لحكمة"، وكان أبو الطيب المتنبي يردّد: "أنا وأبو تمام حكيّمان والشاعر البحتري." كما وضع ابن رشد (1126م-1198م) كتابه الموسوم بـ"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

لقد تميّز بعض الشعر العربي -قبل أن تعرف الفلسفة العربية الإسلامية- بمواقف فلسفية خاصة، وإضاءات، ومضامين عقلية فلسفية لها خصائصها وقيمها المعرفية التي نخالها مقبولة، وقادرة على الاستمرار، وتلقي أعمق ما توصل إليه الفلاسفة المسلمون.

ومن الجدير بالذكر أنّ الشعر الغنائي كان أوّل تعبير عن الوعي بالذات أو الوجود، وقد انطوى بعضه على مواقف معرفية وفلسفية خاصة تميّزت بإجابات

مقنعة ذات طابع فكري حرّ عن أسئلة كثيرة لا تزال الفلسفة إلى اليوم تلقيها، كما أنّ الشعراء والفلاسفة والمفكرون ممّن مرّوا بالحياة لا يزالون أكثر تواضعاً، وأقلّ طموحاً من العلم والمعرفة والفلسفة ذاتها.

ومن المفيد في هذا المقام الإشارة إلى الجهود التي بذلها الفلاسفة في استكناه تطور العقل البشري، بدءاً بفلاسفة "يونيا" (ومنهم بيطليموس الغنوصي)، وانتهاءً بالأفلاطونية الحديثة. وقد مثّل الفلاسفة الأقدمون المورد والمعين الأساس الذي نهل منه العديد من الشعراء. وإذا كان في قصائد بعض الشعراء العرب، من أمثال أبي العلاء المعري (362هـ-449هـ/973م-1057م) والمتنبي، من الإيماءات ما يلتقي والفلسفة الحديثة؛ فلاّنّ هذه الفلسفة "لم تكن كلّها ابتكاراً، بل إنها استمدت بدورها بعض عناصرها من الينابيع الأولى التي كانت شرباً للسائغين." (11)

إنّ الإيماء الفلسفي لا يعني أنّ صاحبه فيلسوف، وإنّما يعني أنّه يمتلك ثقافة فلسفية، ويبدو من التتبع أنّ إمام المتنبي (أو غيره من الشعراء العرب) ببعض الفلسفة لم يكن أقلّ من إمامه بالعلوم العربية والإسلامية، وفي مقدّماتها فقه اللغة. ولتأكيد هذا، نسوق الآتي:

أولاً: الانتصار للعقل

إذا كان الفيلسوف الكندي (805-873م) من أوائل الذين انخرطوا في معركة (نصرة العقل) ضدّ الأفكار الهرمسية،⁽¹²⁾ والغنوصية⁽¹³⁾ والأفلاطونية الحديثة، التي

(11) شرارة، محمد. "الإيماءات الفلسفية عند المتنبي"، مجلة أقلام، بغداد، س9، ع9، 1974م، ص6.

(12) الهرمسية: نسبة إلى "هرمس"؛ ويُقال بأنّه النبي أي إدريس، أو "إخنوخ" في التوراة، ويقال إنّّه أول من تلقى الوحي في العلوم المختلفة، فنسبت إليه، بما فيها الكيمياء، والسحر، والسمياء والتنجيم، والفلك. انظر:

- بيبير لوري. من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ترجمة: لويس صليبا، مصر: دار ومكتبة بيليون، 2007م، ص10.

(13) الغنوصية، أو العارفية، أو الغنوسيس: كلمة يونانية الأصل تعني المعرفة، غير أنّها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً، هو: التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، وصارت مدرسة عقائدية أو فلسفية حلولية في مطلع القرن الأول الميلادي، ويرى بعض الباحثين أنّها تعود في نشأتها إلى القرن الثالث قبل الميلاد، حيث المجتمع الإسكندري، لتبرير انتشار الديانة =

اقترب منها الرازي (864م-923م)، فإنَّ صوت أبي العلاء المعري (973م-1057م) كان يعلو رافعاً مكانة (العقل) من مستوى اللفظ ودلالته إلى مستوى مفهومه الأعمق بوصفه "أداة للتفكير ونظاماً مفاهيمياً يحكم رؤية الإنسان إلى الأشياء، وطريقة تعامله معها من أجل الوصول إلى المعرفة، وإعادة صياغتها وإنتاجها؛" (14) إذ يقول: (15)

يرتجي الناس أن يقومَ إمامٌ ناطقٌ بالكتيبة الخرساءِ
كذبَ الظنَّ لا إمامَ سوى الع قل مشيراً في صبحه والمساءِ

فكلُّ شيءٍ عقل؛ الله، والنبوة، والوحي، والبعث. والله يسمو فوق العقل، والإدراك، لأنَّه الوجود الواقعي.

لقد أعلّى المعري من شأن العقل في كلِّ شيء حتى وصل به إلى درجة النبوة في علم الغيب، وكأنَّه يشاطر الفارابي (874م-950م) ومن بعده ابن سينا (998م-1037م) في نظريتهما في تحكيم العقل، والمنطق، والأدلة للوصول إلى ماهية الخلق، والتحرّر من الخرافة، والظنون، والأساطير؛ لأنَّ كلَّ عقل نبي:

أيها الغرُّ إنْ خُصِصَتْ بعقل فاسألنَّه فكلُّ عقل نبي

وقد اضطرب المعري أحياناً في تحكيم العقل، وتقلّب في ذلك حتى قال مرّة إن الإنسان لا يرى الحقيقة:

= المصرية القديمة في الإمبراطورية الرومانية إلى جانب الديانات المحلية، ثم أخذت طوراً جديداً لدى ظهور المسيحية لإثبات توأمة المعتقدين. وعلى الرغم من عدم تعارضها مع الديانتين: المسيحية واليهودية، إلا أنَّها تعرّضت للمقاومة وقمع الكنيسة في فترة مبكرة. انظر: - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص186 وما بعدها.

(14) الجابري، عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984م، ص17 انظر أيضاً:

- إدريس، شيخ جعفر. "الأجوبة الإسلامية عن الأسئلة الفلسفية"، منار السبيل، س2، ع8، رمضان 1414هـ، ص4-6.

(15) المعري. الديوان، ج1، ص75.

أما اليقينُ فلا يقينٌ وإنما أقصى اجتهادي أن أظنَّ وأحدسا

فالأصل في مراتب العقل وحدوده هو ما ذهب إليه الغزالي (1058م-1111م)؛ إذ كان يميّز بين معرفة يقينية، ومعرفة غير يقينية، مدخلاً الأشياء التجريبية في إطار المعرفة اليقينية، وقد امتدّ هذا التفريق عند الفارابي، وابن سينا، وابن خلدون، وغيرهم، "ممّا يعطينا اليقين التام بأنّ الفكر العربي، والعقل العربي لم يبتعدا عن المنهج العلمي، والمعالجة العقلانية، واللجوء إلى المنطق والمنهجية في معالجتهم للأشياء." (16)

إنّ مواجهة المدّ الفلسفي الإغريقي في إصراره على كفاية العقل في فهم حقائق الوجود، والجنوح إلى تطويع دلالات الوحي إلى مقولات الفلسفة هو الذي أنتج المتكلمين المسلمين وحفزهم إلى التصديّ لشحطات العقل الإغريقي، ولإعادة ترتيب نظريتي الوجود والمعرفة استناداً إلى دلالات الوحي، لا إلى كفاية العقل وقدراته في الكشف عن الحقيقة المطلقة.

وعلى الرغم من قيمة العقل ودوره في اكتساب العلم والمعرفة، وقدرته على تجريد المقولات من المحسوسات، واكتشاف العلاقات بينها، فإنّ هذا العقل له حدوده المسموح بها في مقام فهم النصّ، واستنباط التشريع، أو تحكيمه في معرفة ماهية الخالق، والخلق، والوجود.

ولهذا كان المعريّ -شأنه في ذلك شأن بعض الفلاسفة المسلمين في مناقشاتهم غير المحسوسات (الماورائيات)- ذا مواقف متقاطعة أحياناً، وإن ترجّح فيها عنصر الإيمان بوجود الله -سبحانه- وكماله، وإبداعه، مقابل الجهل بحقيقته: أثبت لي خالقاً حكيماً ولست من معشرٍ نفاة⁽¹⁷⁾

(16) البزاز، حسن. المنهجية السياسية للعقل العربي، الأردن: دار البشير، 1418هـ/1997م، ص22. انظر أيضاً:

- منيمنة، جميل. "المنهج العلمي المعاصر من وجهة نظر إبستمولوجية"، مجلة الفكر العربي، الكويت، ع55، شباط 1989م، ص94.

(17) المعريّ. اللزوميات، حققه وأشرف على طباعته جماعة من الاختصاصيين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ/2001م، ص4.

بأن أمر الإله واختلف النا
س فداغ إلى ضلالٍ وهاد⁽¹⁸⁾

وإذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية، والثقافة الأوروبية الحديثة،
والمعاصرة مرتبطاً بإدراك الأسباب؛ أي بالمعرفة، فإنّ العقل في اللغة العربية،
ومن ثم في الفكر العربي يرتبط -في أكثر الأحيان- بالسلوك والأخلاق؛ لذا، كان
لزماً سلوك طريق الجهل في حال تقطعت سبل الوصول استناداً إلى العقل. وفي
ذلك يقول المتنبي: ⁽¹⁹⁾

وللحلم أوقات وللجهل مثلها
ولكنّ أيامي إلى الحلم أقرب

وكان الشاعر العربي محمد بن وهب الحميري (ت854م) قد قرّر قبل المتنبي
حكمته في ما يخصّ العقل قائلاً: ⁽²⁰⁾

ولي فرسٌ للحلم بالحلم مُلجَمٌ ولي فرسٌ للجهل بالجهل مسرُجٌ
وما كنتُ أرضى الجهل خدناً وصاحباً ولكنني أرضى به حينَ أحرُجُ

ولذلك، لا تجري الأرزاق على قدر العقول كما يرى أبو تمام: ⁽²¹⁾

ولو كانت الأرزاق تجري على الحجي هلكنّ إذن من جهلهنّ البهائم

وعليه، فإنّ الجاهل ينعم في الشقاوة لغفلته، وقلة تفكره في العواقب. أما
العقل فيشقى بعقله، وإن عاش في النعيم. وفي هذا الصدد يقول المتنبي: ⁽²²⁾

(18) المعري. سقط الزند، بيروت: دار صادر، 1957م، ص 204. انظر أيضاً:

- الفاخوري، حنا. الموجز في الأدب العربي وتاريخه، بيروت: دار الجيل، ط3، 2003م،
ج2، ص495.

(19) الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص30.

(20) فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي: الأعصر العباسية، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1981م،
ج1، ص274.

(21) أبو تمام. الديوان، شرح وتعليق: شاهين عطية، بيروت: مكتبة الطلاب، 1387هـ/1968م، ص253.

(22) المتنبي. الديوان، شرح: أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه: كمال طالب، بيروت: دار الكتب
العلمية، 1997م، ج4، ص125.

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله
وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم
وصاحب العقل مجاهد طباعه دائماً على ما يرى المعري: (23)

وأخو الحجى أبداً يجاهد طبعه
فتراه وهو محاربٌ كمسالم
وكان البحري (200هـ-284هـ) قبله يقول: (24)

أرى الحلم بؤساً في المعيشة للفتى ولا عيشَ إلا ما حباكَ به الجهلُ
ومهما يكن من أمر العقل، فإنَّ بعض الشعراء العرب المتقدمين قد فطنوا إلى
أمرين بالغَي الأهمية:

1 - إنَّ تعلقَ علم السياسة بعلم الأخلاق (والأخير ميدان من ميادين الحرية)،
هو الذي حال دون أن تصبح السياسة علمَ العلوم كما ذهب إليه أرسطو في كتاب
السياسة؛ إذ إنها مستغرقة في المنافع، وفي مشاكل آتية ليس بوسعها أن تسمو
إلى المبادئ، (25) وبذا، فإنَّها - أعني السياسة - تدعو إلى اعتماد الجهل بديلاً عن
العقل كما هو الحال عند المتنبي القائل:

من الحلم أن تستعمل الجهل دونه إذا اتسعت في الحلم طرق المظالم (26)
2 - إنَّ أهمية العقل تبدو ثانوية قياساً إلى أهمية الإدارة، لا بمعناها
الفني الكلامي؛ أي إيجاد شيء بعد أن لم يكن، وهي بهذا المعنى فكرة
خلق وتكوين وإرادة إلهية (27) وإنَّما بمعنى القوة عند الرواقيين، ومن بعدهم
دنس، وسكوت، وديكارت، وشوبنهاور (1788م-1860م)، وهذا تأكيد لرؤية

(23) المعري، اللزومات، مرجع سابق، ص 210.

(24) البحري. الديوان، شرحه: يوسف الشيخ محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م،
ص 61.

(25) أرسطو طاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة عن اليونانية إلى الفرنسية وعلق عليه:
بارتملي سانتهيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مصر: دار الكتب المصرية، ص 66.

(26) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 4، ص 113.

(27) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 467 وما بعدها.

المعرّي الذي يقول: (28)

إذا تفكّرت فكراً لا يمازجه فسادُ عقلٍ هان ما صعبا
وكان المتنبي أكثر وضوحاً في بيان فعل الإرادة حين قرّر أنّ:

كلّ حلم أتى بغير اقتدار حجة لاجئ إليها اللثام (29)

فالحلم؛ أي العقل يحسن مع الإرادة (القدرة). ومن لا قدرة له، فاعتصامه بالعقل حجة للؤمه.

وقد أقام شوبنهاور فلسفته على ما بين الحياة والإرادة؛ إذ إنّ الإرادة عنده هي "الدائم الثابت الوحيد في العقل ... وهي التي تعطي عن طريق عرضها الثابت وحدة لمشاعر الإنسان ووعيه، وتربط جميع آرائه وأفكاره ببعضها، وتجمعها في انسجام دائم ومستمر... بل إنها جوهر الإنسان، ولا مانع من أن تكون جوهر الحياة في جميع صورها، وأن تكون جوهر الجماد أيضاً. ولا يمنع عنده أيضاً من أن تكون الإرادة هي الشيء في ذاته الذي بحثنا عنه طويلاً، ويؤسنا من الوصول إليه، وأن تكون هي الإرادة الحقيقية النهائية، وكنه جميع الأشياء الخفي." (30)

وإذا كان المتنبي لا يطرح القضية بهذا الأسلوب، فإنّه يشير إلى نتائج الأساس الذي بنى عليه الفيلسوف فلسفته، فيقول: (31)

صحب الناس قبلنا ذا الزمان وعناهم من أمره ما عانا
كلّما أنبت الزمان قنأة ركب المرء في القناة سنانا
ومراد النفوس أنفه من أن نتعادي فيه وأن نتفانى
غير أنّ الفتى يلاقي المنايا كالحات ولا يلاقي الهوانا
ولو أن الحياة تبقى لحيّ لعدنا أظلنا الشجعانا

(28) المعرّي، اللزوميات، مرجع سابق، ص 84.

(29) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 4، ص 95.

(30) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، ص 8.

(31) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 4، ص 243-244.

وإذا لم يكن من الموت بدٌّ فمن العجز أن تموت جباناً

ويمكن إجمال الحقائق التي تواردت إلى روع المتنبّي في ما يأتي:

أ - تواصل الإنسان الدائم مع الحياة (الزمان)، فهو معنيّ بها مجادلاً، وخلقاً، وتقلّباً، استناداً إلى الإرادة قبل كل شيء. فبالإرادة يكيّف الإنسان الحياة والوجود لمصلحته.

ب - ملازمة العدواة والشر للإنسان، وهما أثر من آثار الإرادة.

ت - النظر إلى العدواة بوصفها طريقاً إلى التصادم.

ث - التأكيد على مقولة أنّ التصادم يفضي بدوره إلى التفاني.

وهذه الحقائق نجد لها صدى كبيراً في الفلسفة الشوبنهاورية؛ إذ تقرّر أنّ "في كلّ إنسان حوض من الألم لا محيص له عنه، وهو حوض يستحيل أن يظلّ فارغاً وأنه لا يمكن أن يسع أكثر ممّا يملؤه، فإذا أزيح عن صدورنا عناء جسيم مضمّن حل مكانه عناء آخر، وقد كانت مادّة هذا العناء موجودة فعلاً، ولكن منعها أن تجد سبيلها إلى الشعور بها أن لم يكن هنالك من القوى ما يتفرّغ لها، أمّا الآن فإنها تندفع وتتبوأ مكانها ... إنّ طبيعة الجهاد تبدو لنا في كلّ ما تبدو فيه من صور كأنما مقصودة ومدبّرة، بحيث تدعونا إلى العقيدة بأن ليس فيها البتة ما هو جدير منا بالجهاد، وما طيبات الحياة كلّها إلا عبثٌ والعالم في كلّ ما يقصد إليه فاشل فهو كالعمل الذي لا يغطي مصاريفه." (32)

ج - ما دام إدراكنا مغموراً بإرادتنا، وما دمنا خاضعين لمزدهم الرغبات بآمالها ومخاوفها التي لا تنقطع ... ما دمنا مدفوعين لإرادة هذا الشيء أو ذاك فيستحيل أن نحيا في سعادة كاملة، أو في سلام دائم. وإذا كانت الإرادة هي التي تقودنا إلى هذا المصير، فإنّ عملها وحركة الجسم ليسا شيئين مختلفين تفرّق بينهما تفرقة موضوعية، ويتحدّ أحدهما بالآخر برباط السببية؛ أي إنّ ما بينهما من صلة هي صلة العلة بمعلولها، بل هما شيء واحد، ولو أنّهما يحدثان بطرائق مختلفة. إنّ عمل الجسم ليس إلّا عمل الإرادة مجسّماً، وهذا صحيح في كلّ

(32) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبّي، مرجع سابق، ص 8.

حركة من حركات الجسم، وليس الجسم كله تجسيدا للإرادة، لذلك يجب أن تقابل أجزاء الجسم الرغبات الرئيسة التي تتجلى فيها الإرادة مقابلة تامة، ولا بد أن تكون تلك الأجزاء هي التعبير المرئي لهذه الرغبات، وما دام الإنسان إرادة فلا بد أن تنتهي هذه الفلسفة إلى هذه النتيجة "لشد ما يغيظني أن نجادل رجلاً بالبراهين ونعاني الآلام في إقناعه، ثم يتضح لنا آخر الأمر أنه لا يريد أن يفهم، وأنه ينبغي لنا أن نتصل بإرادته." (33)

ح - إذا كان الفيلسوف الألماني شوبنهاور قد توصل إلى استحالة أن يحيا الإنسان في سعادة كاملة أو سلام دائم؛ لكونه مستخفّاً بالإرادة، بل بالوجود كله، والوجود عنده تافه، والإرادة هينة، فلا بأس من التخلي عن الإرادة؛ لأنك لا تخسر بهذا التخلي شيئاً، بل قد تكون رابحاً، فإننا نرى المتنبي يفصل بين الإرادة والتخلي عنها؛ فكل منهما يعني عنده شيئاً، والدعوة إلى ترك الإرادة هي تضحية في سبيل ما هو أسمى (السلام والتخلص من العدوان)، لا التخلص من المتاعب والآلام التي أثارها القرن التاسع عشر في وجه شوبنهاور، مثلما أثارها القرن العاشر في وجه المتنبي، مع فارق أن نظرة المتنبي ظلت متمسكة صافية لم تصل إلى حد الكفر وحمل المعاول لدك التراث الإنساني كله، كما هو الحال في دعوة شوبنهاور.

ومع هذا كان المتنبي واعياً إلى أن الإنسانية لا تعني التسامح المطلق أو التضحية من أحد الجانبين فقط، أو تنازل أحدهما للآخر، وكما لا تعني الانسحاب أمام قوى الشر، وإن أدى ذلك إلى الموت، ما دام هذا الموت شريفاً:

غير أن الفتى يلاقي المنايا كالحات ولا يلاقي الهوانا

فكأنه يقرر التنازل عن (مراد النفوس)؛ وأدأ للعداوة التي صارت ثمناً للإرادة، وليس في هذا التنازل انسحاب، أو هزيمة ما دام الشاعر يعلن إرادته وصموده، وإيمانه بتفاهة (مراد النفوس) وتفاهة أن تكون العداوة ثمناً لتحقيقه:

ولو أن الحياة تبقى لحيّ لعددنا أظلنا الشجعانا

(33) المرجع السابق، ص 9.

وإذا لم يكن من الموت بدٌّ فمن العجز أن تموت جباناً

أما إذا فهم الأمر فهماً صوفاً فمن الواجب أن تكون الإرادة حرة في اختيارها، لا أن تكون أمراً جبرياً كما ذهب إليه فلسفة شوبنهاور.

ثانياً: أسئلة الفكر

من بين الأسئلة المطروحة على الفكر كان السؤال عن المعرفة وأنواعها؛ ما هي؟ وما أول أنواعها؟

يشكل الفكر Thought العنصر العام في جميع المعاني المتعلقة بالعقل. أما المعرفة Knowledge "فهي مجموعة من المعاني والمعتقدات والأحكام والتصورات الفكرية التي تتكوّن لدى الإنسان نتيجة محاولاته المتكرّرة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به، ومعنى المعرفة ليس مرادفاً لمعنى العلم، فهي أوسع حدوداً وأشمل في المدلول وأكثر امتداداً من معنى العلم، لتضمّنها جوانب علمية وغير علمية، والفرق الحقيقي بين العلم والمعرفة ينبع من تباينهما في المنهج والأسلوب." (34)

وبما أنّ العقل ليس أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فإنّ من رفع الأسباب فقد رفع العقل. وإذا كانت المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التحام إلاّ بمعرفة أسبابها على ما يرى ابن رشد (1126م-1198م)، (35) فإنّ المعرفة على ما يرى اسبينوزا (ت1677م) تأتينا عن طريق الإخبار، أو التجربة الغامضة، كمعرفة الطبيب بتأثير الدواء، وعن طريق الاستدلال السريع، وعن طريق التفكير، كأنّ ينتهي بي التفكير إلى كبر حجم الشمس عندما أرى "أنّ جميع الأشياء يصغر حجمها كلّما ابتعدت عن النظر،" (36)

(34) همام، طلعت. سين وجيم عن مناهج البحث العلمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م، ص20. هذا الفرق بين العلم والمعرفة في دلالتهما المستخدمة في الأدبيات الغربية. ولغة القرآن الكريم توضح عكس ذلك تماماً. [المحررون]

(35) العراقي، محمد عاكف. ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة: دار المعارف، ط4، 1978م، ص39.

(36) ديوارنت ول. قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، 1982م، ص210.

وهذه الرؤية تكاد تقترب من رؤيا المتنبي القائل: (37)

وما الخوف إلا ما تخوّفه الفتى

وما الأمن إلا ما رآه الفتى أمنا

مع فارق أن رؤية اسبينوزا مادية حسية. وهي صدى لفلسفة انكاغوراس التي كانت ترى -في ما ترى- أن ليس هناك وجود خارجي مستقل عن أذهاننا؛ فما يظهر لشخص ما أنه الحقيقة قد يكون هو الحقيقة له، وما أراه أنا هو حقّ بالنسبة إلي، وهكذا فيما تراه أنت، وعلى هذا، فإنه لا وجود لما يُسمّى صواباً أو خطأ لعدم وجود ما هو حقّ في ذاته أو في الواقع. (38)

وإذا كان لا يوجد شيء يُسمّى حقاً في ذاته فليس هناك أيضاً قانون عام مؤسس على العدالة؛ لأنه لا يوجد عدالة عامة بالمعنى الذي يفهم الناس، وليس هناك قانون عادل في نفسه، ولم تكن القوانين سوى اختراع الضعفاء. وإذا بلغ الإنسان من القوة مبلغاً يستطيع معه الخروج على القانون من غير أن يعاقب، فله الحق في الخروج. (39)

وهنا تشخص الفلسفة (النيشوية) التي أكدت أن الخير هو "القوة نفسها في الإنسان"، ومنها تسلّلت أيضاً الفلسفة الذرائعية Bragmatism التي تؤمن بأن "الحق والفضيلة ما رآه الناس أنفع لهم"، وهذا ما يجعل المتنبي سابقاً لنيشه، والذرائعيين، ويتأكد لدينا ومما ورد عن المتنبي -لا غيره- أن:

الحواس ليست طريقاً صائباً دائماً للوصول إلى الحقيقة العلمية.

الحواس تحمل إدراكات متناقضة؛ فالشجرة التي أمامنا تبدو كبيرة إذا دنونا منها، وصغيرة إذا ابتعدنا عنها.

(37) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج4، ص171.

(38) أمين، أحمد. قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1993م، ص67-69. انظر أيضاً: - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص156 وما بعدها.

(39) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، ص8.

العقل نفسه لا يصلح أن يكون دائماً طريقاً صائباً للوصول إلى الحقيقة إذا لم يُربط بين ما يتوصّل إليه من إدراك الموجودات وعللها ومسبباتها بوشائج صارمة ترتفع بها مرتبة العقل نفسه كما قرّره ابن رشد.

ثالثاً: إنكار العلة الغائية

يعدّ هذا الرأي من أشدّ الآراء الفلسفية الأبيقورية خطراً؛ إذ يذهب إلى أنّ ثمة عوالم بلا نهاية في ما لا نهاية له⁽⁴⁰⁾ وأنّ العالم كما هو لم يُخلَق لغاية معينة من الغايات التي نقول بها نحن ونزعم أنّ الأشياء خلقت لتحقيقها.

وهذا ما نادى به أبيقور ولوكريس من بعده؛ فليس الحق عند الأبيقوريين أنّ العيون خلقت ليُبصر بها الناس ثم ليُحقّقوا به ما تعودوا على تحقيقه من أغراض ومآرب، وليس من الحق أنّ القدمين خلقتا ليمشي بهما الناس، وإنّما أبصر الناس بالأعين؛ لأنّها وُجدت كذلك، ومشى الإنسان بالقدمين؛ لأنّهما وُجدتا كذلك، بمعنى أنّ الأعضاء أوجدت غاياتها، ولم توجد لتحقيق هذه الغايات. ومن الكبرياء المسرفة أن يظن الإنسان أنّه قد اهتدى إلى أسرار الكون، أو أنّه عرف الحقائق كلّها، واستكشف الأسرار جميعاً، ومن الخطأ أن يزعم الإنسان أنّ باري الكون يُفكّر كما يفكّر الإنسان، ويُقدّر مثلما يُقدّر الإنسان، ويُنشئ الأشياء لأغراض يسيرة تضارع الأغراض التي يتصوّرها الإنسان.

ومن هنا، كان أبو العلاء المعري يرى أنّ حكمة الله لا يفهمها الإنسان، ولا يستطيع العقل أن يبلغ كنهها، وكلّ ما حصل إليه الإنسان من تحليل وتعليل في قضية العقل، أو ما يصل إليه من الغرور والتسلّط على الأحياء والأشياء باطل لا أصل له؛ فليس للإنسان الحقّ في أن يذبح الطير ليأكله، ولا أن يختلس ضرب النحل؛ لأنّ النحل لم تجمع ضربها له، وإنّما جمعتها لأنفسها، ولذلك نجده يُردّد: ولا تفجّعن الطير وهي غوافلٌ بما وضعتُ فالظلم شرّ القبائح⁽⁴¹⁾

(40) النشر، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 168-169.

(41) المعري، اللزوميات، مرجع سابق، ص 112.

رابعاً: الموت والبعث

تكاد كل الأديان تقريباً، وفي مقدّمتها الدين الإسلامي، تؤكّد على الحياة الأخرى، في حين يصرّ المشركون على أنّ البعث بعد الموت وهم، وأنّ الحياة لا تتعدّى هذا الوجود القائم ﴿قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أُنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [المؤمنون: 82].

وليس في سؤال المشركين طلب للفهم؛ لكونه استفهاماً إنكارياً قائماً على التعجّب من الإصرار الديني على البعث. فما سرّ هذا الإصرار من الشرك الذي لا يعرف فلسفة أفلاطون ولا غيره حتى يقف هذه الوقفة في صفّ المواجهة؟ إنّ الجهاد الذي تأمر به الأديان هو توضّحية، وبذل، وعطاء، وإنّ الشرك في إصراره ينطلق من معرفة هذه النقطة ويتشبّث بها. ولذلك حاول (الشرك) أن يجرّد فكرة البعث من أيّ هدف؛ لأنّ نفي البعث يؤدي بدوره إلى نفي الجزاء، وإذا انتفى الجزاء كان التساؤل الصارخ:

لم التوضّحية؟ وفي سبيل أيّ شيء تكون؟ وهو تساؤل سيقى -بنظر الشرك- من غير إجابة، فيصبح قادراً على الانتصار.

وفي الوقت الذي حفل فيه بعض الشعراء العرب بالموت بوصفه نعمة وخلاصاً (ضجعة الموت)، فإننا نجد المعري -مع إقراره بذلك- مضطرباً في موقفه من هذا الأمر؛ فنراه تارة يصرّح أن لا حياة بعد الموت:

سأرحل عن وشكٍ ولست بعالم
على أيّ أمرٍ لا أبا لك أقدم
وهوّن إعدامي عليّ تحقّقي
بأنّي وإن طال التمثكث أعدم⁽⁴²⁾
ويقول:

لقد برحت طيرٌ ولست بعائف
وإن هاج لي بعض الغرام بروحها
أرى هذياناً طال من كلّ أمة
يُضمّنه إيجازها وشروحها⁽⁴³⁾
وأوصال جسمٍ للتراب مآلها
ولم يدرٍ دارٍ أين تذهب روحها

(42) المرجع السابق، ج2، ص273.

(43) المرجع السابق، ج1، ص190.

ثم نراه يحاول -تارة أخرى- أن يريح نفسه مختصراً الطريق عليها بالانحياز إلى جانب الإيمان بالبعث؛ انطلاقاً من مبدأ الخسارة والريح، فيقول: (44)

قال المنجم والطبيب كلاهما هل تبعث الأرواح قلت إليكما
إن صحَّ قولكما فلست بخاسرٍ أو صحَّ قولي فإلخسارُ عليكما

أقول إذا كان موقف المعرّي على النحو الذي بيّناه، فإنّ المتنبي تأمل (الموت) نفسه، فراه أمراً طبيعياً، وجسراً لا بدّ أن يعبره الجميع، ومن العجز والهوان أن يخاف الإنسان الموت؛ والسبب برأيه يتحدّد في قوله:

إلف هذا الهواء أوقع في الأذى فس أن الحمام مرّ المذاق
والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

فالألفة بين الأرواح والهواء (الأنفاس) هي التي ألقت في النفوس أن الموت مرّ، ولولا هذه الألفة لما كان هناك شيء من المرارة والمذاق البائس، وإذا كان الأمر بالخوف من الموت عجزاً.

إنّ التحليل هنا تحليل أبيقوري؛ فلا خلود للنفس التي تفسد بفساد البدن، وإنّ الحواس هي ينباع الأولى للأفكار، وعلى الحقائق النظرية أن تخضع بدون تردد لينابيعها الأساسية. أما الجانب العملي من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم، ووظيفة العلم الطبيعي أن يمسح الخرافة من عقول الناس، ويزيل عنها الخوف من الموت، ومن العقاب. وما دامت الأشياء مكوّنة من ذرات (الفلسفة الذرية)، فلا يصح أن نُفكّر في آخرة انطلاقاً من نزعة الثواب والعقاب. ومن الحكمة ألا نخاف ممّا نعلم أنّه عندما يجيء لا نشعر. (45)

إنّها رؤية المتنبي نفسها، وفكرته ذاتها؛ لذا، نجده يقول:

والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

(44) المرجع السابق، ج2، ص206. ويروى صدر البيت الأوّل: لا تحشر الأجساد قلت إليكما.

(45) شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، ص6.

وفي واقع الأمر، فإنّ الفلسفة كلّها -من وجهة نظر المتنبي وأبيقور- تأتلف ومنهج ديمقريطس صاحب المذهب الذري.⁽⁴⁶⁾

خامساً: المشكلة الطبيعية

من جملة الإيماءات الفلسفية التي حملها الشعر العربي فكرة قادمة في جوهرها من الفلسفة القديمة منذ عهد لومبيوس وتلميذه ديمقريطس، ثم أبيقور، ومن بعده أبي الهذيل العلاف والمعتزلة والأشاعرة. ومفاد هذه الفكرة المعروفة في الفلسفة باسم المذهب الذري.⁽⁴⁷⁾ أنّ العالم يتكون من الذرات، أو الجواهر الفردة؛ أي الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر، أو الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها. وإلى هذه الأجزاء التي لا تتجزأ تنحلّ جميع الموجودات، فأبسط الموجود ينتهي إليها، وقد كانت الملايين من العناصر المادية -منذ الأزل- خليطاً متماسكاً في كتلة ممتدة في المكان إلى ما لا نهاية، ثم بدأت سيرها وأخذ تنحلّ، وينفصل بعضها عن بعض ليسعى كلّ شبيهه إلى شبيهه، فذرات الذهب إلى الذهب، وأجزاء النحاس إلى النحاس، والكمال الذي تشده هو استقلال كلّ من تلك العناصر استقلالاً لا تشوبه ذرة واحدة من عنصر آخر.

قال أبو العتاهية:⁽⁴⁸⁾

لكلّ شيء معدنٌ وجوهرٌ وأوسط وأصغر وأكبرُ
وكلّ شيء لا حقٌّ بجوهره أصغرُهُ متّصل بأكبره

ثم سرت هذه النظرة من المادة إلى الحياة، وإلى العلاقات الاجتماعية، وكان فروعها: "أنّ الطيور على أشكالها تقع"، وإلى هذا المعنى ذهب المتنبي بقوله:⁽⁴⁹⁾

وشبه الشيء منجذب إليه وأشبهُنا بدنيانا الطغامُ

(46) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 160-162.

(47) المرجع السابق، ج 1، ص 160، 471-472.

(48) أبو العتاهية، الديوان. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1986م، ص 493.

(49) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 4، ص 72.

وبين هذه الرؤية، ورؤية انكاغوراس قرابة واضحة، فهناك تساؤ في الانجذاب بين الأخيار والأشرار؛ فكما يبحث الخير عن أمثاله يبحث الشرّ عن نظائره، وكلّ فئة بحكم التشابه منجذبة إلى من يماثلها، أو ما يماثلها.

فما شرّ هذه المساواة؟ وما قيمتها إذا وُضعت في الميزان؟ وهل يمكن أن يكون التشابه بين الفئتين واحداً؟ وهل يمكن أن يكون التوافق بين الأشرار كالتوافق بين الأخيار في مستوى واحد؟ تجيب الفلسفة: بأن العناصر كانت متماسكة منذ الأزل، وما الانحلال سوى نتيجة من نتائج السير الساعي بدوره إلى التماسك.

أما السؤال الأخير فقد أجاب عنه سانتهيلر قائلاً: ⁽⁵⁰⁾ "ليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار، وإنّ الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية، هي كذلك شرط للسعادة في المجتمع. إنّ الأشرار لا يستطيعون أن يأثفوا زمناً طويلاً؛ لأنّ العلاقات بينهم مبنية على المنافع الآنية، وأيّ اختلال في هذه المنافع التي تحرّكها وتحكمها الغايات الفاسدة والشريرة سيؤدّي إلى تحلل هذه العلاقات، ومن ثمّ التصادم والتقاتل."

وعلى هذا يمكن القول إن مقولة "الشبيه يبحث عن الشبيه" ليست صادقة إلا بالنصف، وهو النصف الذي يحتوي الأخيار ممّن يبحثون عن أمثالهم. أما الأشرار فهم غير قادرين على أن يعقدوا علاقات حقيقية لا مع الأخيار، ولا مع الأشرار من أمثالهم؛ لأنّ الشرير لا ثبات له على حال، وهو متغيّر متخالف مع نفسه، مضاداً لها، وحيثما اقترب من شبيهه صار عدوّه حتماً؛ لأنّه سيعتدي عليه بعض الشيء، كيف يمكن أن يبقى المعتدي والمعتدى عليه صديقين؟!

إنّ المتنبي ليدو أبعد نظراً، وأكثر دقّة في فهم الواقع الحي من سانتهيلر، الذي تبدو رؤيته ساذجة إذا ما قيست بنظرة المتنبي؛ فالأشرار قوّة رهيبة، وهم القادرون دائماً على المغامرة، والفتك، والتلاعب بأمن الإنسانية.

(50) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ج1، ص53. انظر أيضاً:

- شرارة، الإيماءات الفلسفية عند المتنبي، مرجع سابق، 6-7.

سادساً: الإرادة الإنسانية بين الجبر والاختيار

لقد شغلت هذه القضية مفكري المسلمين؛ فلاسفة، ومتكلمين، ومفسرين، وتوزع فيها القول على وجهين مختلفين:

1 - الاعتقاد بأن الله خلق العالم خلواً من أيّ منقوص، ثم أتى أمر الخطاب أمراً ونهياً، فأمن من آمن، وكفر من كفر، كل حسب إرادته. وعلى هذا يكون الإنسان خالق أفعاله؛ إذ لم يجبر الله - سبحانه - أحداً من خلقه على أن يكون مؤمناً أو كافراً، صالحاً، أو طالحاً.

2 - إنكار ذلك، والاعتقاد بأن كل صنيع للإنسان هو قدر وإجبار وليس اختياراً، وأن الإنسان في أفعاله لا اختيار له، ولا إرادة؛ لكونه مجبراً على تلك الأفعال.⁽⁵¹⁾ "فلا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المعجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه،... وإنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة الفعل واختياراً له منفرداً له بذلك"⁽⁵²⁾ وبين أهل الجبر والاختيار يقف "أهل التفويض" الذين يرون أن السلوك الإنساني مفوض للإنسان نفسه، وهو وحده يستطيع أن يقرر ما يشاء، وليس لله قدرة على منعه، أو إرغامه على فعل شيء.

وكان للشعراء العرب نصيبهم من هذا الاختلاف؛ فهذا أبو العلاء المعري يرى أن الإنسان يولد مكرهاً، ويهرم مكرهاً، ويقيم مكرهاً، ويسير كذلك مكرهاً فينشد:⁽⁵³⁾

ما باختيار ميلادي ولا هرمي ولا حياتي، فهل لي بعدُ تخييرُ
ولا إقامةً إلا عن يدي قدر ولا مسيرَ إذا لم يُقَضَّ تيسيرُ

(51) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص343.

(52) الأشعري. مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتز، القاهرة: الهيئة العامة للثقافة، 2004م، ج1، ص279.

(53) المعري، اللزومات، مرجع سابق، ج1، ص295.

وينشد أيضاً: (54)

وأشهد أنني بالقضاء حللتها وأرحل عنها خائفاً أتأله

وعلى هذا، فالإنسان مكره على الفساد؛ لأنه من طبعه فاسد، وهو يصنع الشر طبعاً، والخير تكلفاً، وإن كانت كفة الخير مفتقدة برأيه:

مفعول خيرك في الأفعال مفتقد كما تعذر في الأسماء فعلول⁽⁵⁵⁾

مما تقدم نجد أن أبا العلاء وإن استند إلى العقل، إلا أنه جعل القدر فوقه، ما دام للقدر فعله الحاسم في تقسيم الأرزاق:

والعقل زينٌ ولكن فوقه قدرٌ فما له في ابتغاء الرزق تأثير⁽⁵⁶⁾

أما المتنبي فكان ينشد: (57)

فما ترزق الأقدار من أنت حارم ولا تحرم الأقدار من أنت رازق

ولا تفتق الأيام ما أنت راتق ولا ترتق الأيام ما أنت فاتق

فالأيام طوع لك تصنع ما شئت، والأقدار لا ترزق من لم يرزقه الله، ولا تحرم من أراد الله أن لا يحرمه.

وكان أبو العتاهية يجد نفسه محدثاً ومختاراً لما يتولد عنه من أفعال، وذهب إلى أن:

لكل امرئ نفسان نفسٌ كريمةٌ وأخرى يعاصيها الفتى ويطيعها⁽⁵⁸⁾

(54) المرجع السابق، ج 2، ص 414.

(55) المرجع السابق، ج 2، ص 188.

(56) المرجع السابق، ج 1، ص 294.

(57) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 2، ص 356.

(58) الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، مرجع سابق، ج 2، ص 318.

وَأَنَّ لِلْإِنْسَانِ طَبِيعَتَيْنِ:

لِكُلِّ إِنْسَانٍ طَبِيعَتَانِ خَيْرٌ وَشَرٌّ وَهُمَا ضِدَّانِ⁽⁵⁹⁾

وَأَنَّ انْحِيَاظَ الْإِنْسَانِ لِلشَّرِّ هُوَ شَهْوَةٌ، وَانْحِيَاظُهُ لِلخَيْرِ كَرَمٌ وَعَقْلٌ:

أَرَى عَمَلِي لِلشَّرِّ مَنِي بِشَهْوَةٍ وَلَسْتُ أَرُومُ الْخَيْرَ إِلَّا تَكْرَمًا⁽⁶⁰⁾

أَمَّا ابْنُ الرُّومِيِّ فَقَدْ أَخْضَعَ هَذِهِ الْقَضِيَّةَ لثَنَائِيَّةٍ (الْغَايَةُ وَالْوَسِيلَةُ)؛ إِذْ يَتَسَاءَلُ:

أَلَا مَنْ يَرِينِي غَايَتِي دُونَ مَذْهَبِي وَمَنْ أَيْنَ؟ وَالْغَايَاتُ قَبْلَ الْمَذَاهِبِ

سَابِعاً: فِلْسَفَةُ الْإِغْتِرَابِ

مِنْ ظَوَاهِرِ الْعَقْلِ عِنْدَ هَيْجَلِ الْإِنْفِصَالِ بَيْنَ الْفَرْدِ وَالْبَنِيَّةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي هِيَ نَتَاجُ لِلرُّوحِ الْإِنْسَانِيَّةِ، حِينَ يَجِدُ الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ غَرِيباً فِي أَفْكَارِهِ وَأَمَالِهِ وَطُمُوحَاتِهِ عَنْ أَفْكَارِ وَأَمَالِ وَطُمُوحَاتِ مَنْ يَعِيشُ بَيْنَهُمْ. وَفِي ذَلِكَ يَنْشُدُ الْمُتَنَبِّي:

مَا مَقَامِي بِأَرْضِ نَخْلَةٍ إِلَّا كَمَقَامِ الْمَسِيحِ بَيْنَ الْيَهُودِ

أَنَا فِي أُمَّةٍ تَدَارِكُهَا اللَّهُ غَرِيبٌ كَصَالِحٍ فِي ثَمُودٍ⁽⁶¹⁾

وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ الْإِغْتِرَابَ لَا يَخْتَارُهُ الْإِنْسَانُ، وَإِنَّمَا يَجِدُ نَفْسَهُ فِي سَاحَتِهِ مَرْغَمًا؛⁽⁶²⁾ شَرْطُ الْأَلَا يَكُونُ هَذَا الْإِغْتِرَابُ صَادِرًا عَنْ نَرَجِسِيَّةٍ تَطْغَى فِيهَا الْأَنَا (الْفَرْدُ) بِشَكْلِ مُسْتَثَارٍ. يَقُولُ الْمُتَنَبِّي فِي ذَلِكَ:

إِنْ أَكُنْ مُعْجَبًا فَعُجِبَ عَجِيبٌ لَمْ يَجِدْ فَوْقَ نَفْسِهِ مِنْ فَرِيدٍ⁽⁶³⁾

وَأَلَّا يُغْرِبَ الْمَرْءُ نَفْسَهُ عَنْ طَبِيعَتِهِ الْجَوْهَرِ بِحَيْثُ يَصِلُ إِلَى أَقْصَى قَمَمٍ

(59) المرجع السابق، ج2، ص325.

(60) المرجع السابق، ج2، ص325.

(61) المتنبّي، الديوان، مرجع سابق، ج2، ص265.

(62) زامل، صالح. تحوّل المثال: دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبّي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003م، ص24.

(63) المتنبّي، الديوان، مرجع سابق، ج1، ص76، 83.

التطرّف في التنافر مع ذاته كما يراه (شاخت):⁽⁶⁴⁾

تغرّب لا مستعظماً غير نفسه ولا قابلاً إلا لخالقه حكماً⁽⁶⁵⁾

ويكون الاغتراب مظهراً إيجابياً حين يكون تخلياً كما هو عند منظري العقد الاجتماعي، وهو كذلك عند هيجل؛ لكون هذا التخلي يقود إلى "اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعي نتيجة لتنازله عن فرديته".⁽⁶⁶⁾

خاتمة

يعدّ فقه اللغة أحد أهم العلوم التي تعرّضت لقضية العقل والفكر منذ مدّة تزيد على خمسة عشر قرناً؛ إذ لم يقصر علماء اللغة المحدثون في تصانيفهم على الاشتقاق والبناء ومعاني الألفاظ فحسب، بل تناولوا أيضاً بنية العقل العربي، والعلاقة الكامنة بين اللغة والفكر، التي تشكّل بدورها نظرة الإنسان إلى الكون.

وقد أنكر هذه الحقيقة العديد من المستشرقين أمثال "رينان" وغيره من الحاقدين على الحضارة العربية الإسلامية، الساعين إلى إطفاء نور هذه الحضارة بهدف زعزعة ثقة الإنسان العربي المسلم بمقوماته الحضارية والثقافية.

وحسبنا أن نقف على رؤية المتنبي (أحد أشهر شعراء العربية) ونظريته الفلسفية إلى العقل خاصة والحياة بوجه عام.

وقد يستغرب كثير من الباحثين والفلاسفة نسبة الفلسفة إلى الشاعر؛ وذلك إمّا لجهلهم بحقيقة الشعر والفلسفة معاً، وإمّا لاعتقادهم بأنّ الفلسفة لا تصدر إلا عن الفكر وحده مجرداً من الخيال والعاطفة.

وفي واقع الأمر، فإنّ كلاً من الخيال والفكر والعاطفة يمثّل القلب اللازم للشعر والفلسفة معاً. ويُعدّ المتنبي بحقّ أحد أبرز الفلاسفة الشعراء، فقد تناول دقائق الحياة وجزئياتها في كثير من قصائده، حتى إنّنا لنجد تقارباً ظاهراً بين نظريته ونظرة "نيتشه" إلى أصول الأخلاق وغاية الحياة.

(64) شاخت. الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ص 101.

(65) المتنبي، الديوان، مرجع سابق، ج 1، ص 82.

(66) تحوّل المثال: دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبي، مرجع سابق، ص 24.

obeikan.com

الباب الرابع

الفلسفات الحديثة والمعاصرة
وعلاقتها بالفلسفة الإسلامية

obeikan.com

شروط إدارة وتوجيه الوعي المعاصر وفق فلسفة إسلامية المعرفة

وائل أحمد الكردي⁽¹⁾

مقدمة

يعنى هذا البحث بدراسة عدد من النقاط المتعلقة بالعلاقة الجدلية بين أهم الاتجاهات الفلسفية والفكرية المعاصرة على نحو مجمل، ما يمكن تصوره من مشروع فلسفي إسلامي معاصر. والدراسة في هذا الصدد تأتي أو تقوم على فرضيتين أساسيتين:

أ - فرضية سالبة، ترى أنه لم يوجد على وجه الحقيقة ما يعرف عادة بالفلسفة الإسلامية وإنما كل ما هنالك فلاسفة مسلمون، أرادوا في الواقع بناء منظومات فكرية متكاملة، تأخذ وتستمد شرعيةً ما من صبغة الإسلام. وهذا قد أوقع الفلاسفة المسلمين في عدد من المشكلات والمفارقات، كان على رأسها، استفاضتهم في الجدل في قضايا يمكن تصنيفها ضمن ما سمي لدى المعاصرين -فيما بعد- بالمشكلات الزائفة أو أشباه المشكلات Pseudo-Problems من جهة، واتجاه بعضهم بنزعة اعتذارية -نوعاً ما- إلى الدراسات والمحاولات التوفيقية في مجال الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، بطريقة قد تكون اتجاهًا غير فعال في مجال الدعوة الإسلامية في الجوانب المعرفية والعلمية.

(1) دكتوراه في المنطق وفلسفة العلوم، أستاذ فلسفة العلوم لبرامج الدراسات العليا في جامعة الجزيرة.

البريد الإلكتروني: wailkordi@hotmail.com

ب - أما الفرضية الموجبة، فهي أن فكرة الفلسفة الإسلامية لم تتحقق إلا في عصرنا الراهن، فيما عرف بمشروع أو فكرة إسلامية المعرفة، وهو مشروع، وإن تعددت فيه الاتجاهات، إلا أنها تصب في معين واحد. والقول بضرورة فهم هذا المشروع على أنه الفلسفة الإسلامية بصورتها الحقة إنما يتحقق بمزيد من الفهم الناشئ عن المقارنة الواعية للفكر والفلسفة الأوروبية المعاصرة بما لها وما عليها، ومقابلة ذلك بالحقب التاريخية السابقة على أخريات القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا ولدى المسلمين على السواء. وخلاصة ما تستند إليه الدراسة في إقامة هذه الفرضية، هو أن الفكر الأوروبي اليوناني والروماني واللاتيني الوسيط، وفي عصور النهضة والتنوير وحتى أخريات القرن التاسع عشر الميلادي، قد تميز بتركيزه على صوغ القوالب الأيديولوجية الشاملة مضموناً لما يعرف بالحكمة الكلية، وهي الفلسفة.

صاحب تلك الحقب السابقة في أوروبا مظاهر الفكر الفلسفي لدى المسلمين، التي وإن لوحظ أنها قد نجحت -إلى حد ما- على مستوى مواقف الكشف العلمي الجزئية، إلا أنها أنتجت على مستوى التعميمات الفلسفية الكلية قضايا زائفة، أضاع الجدل فيها كثيراً من الجهد والوقت، حتى إذا ما بلغ الأمر أعتاب القرن العشرين الميلادي وظهر التحولات العلمية العظمى، التي غيرت صورة العالم في أذهان العلماء، وما صاحب ذلك من تحولات حاسمة في أنماط التفكير الفلسفي الأوروبي، حصل بذلك أيضاً التحول الكبير في الفكر الفلسفي لدى المسلمين نحو الوجهة الصحيحة في بناء فلسفة إسلامية حقة وتحقيقها. وعليه، فإذا كانت حقب ما قبل أخريات القرن التاسع عشر الميلادي قد انتهج فيها الفكر الفلسفي الإسلامي نهج المحاكاة للفلسفة الأوروبية الوافدة من أرجاء اليونان وأوروبا، عبر حركات الترجمة، وذلك بالجنوح بالفكر الإسلامي نحو تأسيس القوالب الأيديولوجية المتكاملة أنطولوجياً وإستمولوجياً وأكسيولوجياً (وأقصد من ذلك مباحث الوجود والمعرفة والقيم في صورتها الفلسفية أو كمباحث فلسفية) وهو الطريق غير الصائب، الذي أرغم أولئك المفكرين والفلاسفة المسلمين على اتخاذ القرار؛ إمّا بمحاولات التوفيق بين الدين الإسلامي ومقتضيات الفلسفات الأفلاطونية والأرسطية وغيرها من مذاهب

أوروبا، وإمّا التزام طريق الشكلائية الفقهية في لزوم ظاهر دلالة النص القرآني والسني، ومتابعة السلف على نحو صوري حذو الحافر بالحافر، دون الدخول في المعاني الواسعة والدلالات العميقة والعريضة للنصوص القرآنية والسنية، وإمّا أخيراً اللجوء إلى التهويمات الرمزية والأسرار الباطنية والأحوال والمقامات الصوفية التي تتسم بفردانياتها المطلقة، بوصفها نوعاً من الخلاص النفسي من شقاء الجدل الفقهي والكلامي.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما حدث من تحولات في مطلع القرن العشرين الميلادي قد حوّل الفلسفة في أوروبا من بناء القوالب الأيديولوجية إلى تأسيس الأنساق المنهجية التي تعمل أساساً على تحليل ما هو قائم في العالم وكشفها، فبدأ الاختلاف بين المذاهب الفلسفية المعاصرة كما لو كان فقط خلافاً في طرق التحليل النقدي وأساليبه وأنساقه وموضوعاته، وليس في وظيفة الفلسفة ذاتها. ولعلنا ندعي بأن سيرة التحولات الحاسمة في المواقف العلمية والمذاهب الفلسفية المعاصرة في أوروبا تجعلها منساقه رغماً عنها نحو حقيقة الإسلام. فاتجاه هذه المذاهب الأوروبية نحو الأنساق المنهجية يوافق طبيعة الدين الإسلامي ويحاكيها ويوائمها، لكونه منهجاً وليس أيديولوجية، وأن مشروع إسلامية المعرفة هو المشروع الذي يحقق الفكر الإسلامي بوصفه نسقاً منهجياً يحتوي في داخله مذاهب الفلسفة الأوروبية المعاصرة، لتقوم هذه المذاهب بمحاكاته واحتذائه، عوضاً عما حدث في السابق. وما كان حقاً وصواباً في تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة في نتائج بحوثها المنهجية وتحليلاتها النقدية، لا يدعم هو النسق المنهجي الإسلامي، بقدر ما يدعمه النسق المنهجي الإسلامي ويحتويه، ليس في قوالب أنطولوجية مفروضة من العقل على الكون، بل بانتظامها واتساقها جميعاً داخل رؤية كونية شاملة World View، تمثل سياقاً منهجياً يتولى إدارة العملية المعرفية والعلمية إدارة تحكمية نحو تطوير ما استخلف فيه الإنسان وإعمارها، وهو الهدف المراد لفت الانتباه إليه من هذا البحث، الذي ينتهج منهجاً تحليلياً مقارناً لمعالجة الموضوع عبر محورين أساسيين، هما: النمط العام للفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن العشرين. ومشروع إسلامية المعرفة، بوصفه مبدأً عاماً على اختلاف اتجاهاته، لكونه الفلسفة الإسلامية الحقة، التي

يمكن أن تتحكم في إدارة الفلسفة المعاصرة على إطلاقها من جهة؛ وتخلص الفكر الإسلامي التقليدي من مشكلاته الزائفة من جهة أخرى.

أولاً: النمط العام والاتجاهات المنهجية للفلسفة الأوروبية المعاصرة

أدى تطور العلوم -لا سيما الفيزياء المعاصرة- وما صاحب ذلك من تعقيد مفرط للأفكار المركبة إلى تكريس الفلسفات المعاصرة جل مجهوداتها نحو التحليل، لإيضاح المعنى والدلالة والعلاقة بينهما، ونقصد بهذا المذاهب الفلسفية العامة دون المباحث الفرعية من أخلاق وسياسة وجمال وغير ذلك. ومع ذلك فإن الأمر امتد إلى هذه المباحث الفرعية، إضافة إلى الفلسفات المهنية والتطبيقية. وعندما نشير إلى التطور المعاصر للعلم فإننا نعني به الصورة الراهنة للكون في أذهان العلماء، وهي صورة رسمتها نظريتا النسبية وميكانيكا الكم Relativity and Quantum Mechanics، اللتان أدت نتائجهما إلى حدوث تعقيد وغموض كبيرين، الأمر الذي أدى إلى إلغاء الصورة الكلاسيكية الواضحة للعالم، الذي كانت تحكمه نظريات الاتصال الموجي للحركة وانفصال قانوني حفظ الطاقة وحفظ الكتلة، وتقسيم العالم المنتهي إلى وحدات نهائية صلبة لا تقبل التحليل وهي الذرات Atoms، وإمكانية المعرفة الشاملة للكون، بل والتنبؤ الدقيق بمستقبل حدوث الظواهر وأحوالها، من منطلق أن الكون منطقة واحدة تحكمه الأبعاد المكانية الثلاثية. لقد تم تحويل هذه الصورة الواضحة إلى صورة معاصرة أكثر تعقيداً وغموضاً، باستبدال المفاهيم القديمة، ووضع مفاهيم مغايرة تطرح بعيداً إمكانية المعرفة الشاملة والكاملة للكون، وإمكانية التنبؤ العلمي. حدث هذا بعد إضافة البعد الزمني للأبعاد المكانية، ومن ثم تخصيص نوع القوانين للظواهر بحسب مجالات كونية لا تحصى، وجعل الأصل الكوني المشترك لكل ما هنالك في الكون هو الطاقة، التي تحال إليها كل الكتل القائمة، وأن هذه الطاقة عنصر معقد ومجهول، ولم يتمكن العلماء من معرفة ماهيته مهما كانت درجة قياس تأثيراته الوظيفية. ولعل مبدأ الارتياب Uncertainty لدى (هايزنبرج)،⁽²⁾ هو ما أدى بالعلماء إلى الإقرار بأن أسطورة

(2) هوكينج، استيفن. موجز في تاريخ الزمان. من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء، ترجمة: عبد الله حيدر. بيروت: أكاديميا، ط 1، 1990م. ص 74-81.

سيزيف⁽³⁾ قد تحققت الآن بمعناها الحقيقي، بأن جهلنا هو الذي يتسع دائماً وليس علمنا، خاصة بعد مقولة حرية إرادة الإلكترون The Free Will of Electron داخل الذرة.

هنا لجأت الفلسفة المعاصرة في أوروبا إلى التحليل سمةً أساسيةً تميزها، خاصة بعد أن استقلت العلوم عن الفلسفة، ولم يعد لها الدور الكبير في تأليف هذه العلوم أو تركيبها بصورة مباشرة. وعليه، فقد اتخذ الفكر الفلسفي المعاصر اتجاه التحليل النقدي والتفسيري على ما هو قائم من علوم وأنساق اجتماعية وسياسية واقتصادية وفنية وغيرها، لاكتشاف إمكانية فهمها وتوظيفها وإدارتها وتطويرها، وهو المعني بعملية التحليل النقدي والتفسيري على وجه الدقة؛ أي إن الفلسفة صارت منذ القرن العشرين الميلادي منهجاً وليست أيديولوجية.

وكان أن تعددت ضروب هذه المناهج التحليلية ومذاهبها وأوجهها تبعاً لموضوعها؛ فمنهج التحليل النقدي والتفسيري هو مبدأ عام، ولكن الاختلاف في ماذا نحلل. فعلى سبيل المثال، أجابت الفلسفة الظاهرية أو الفينومينولوجيا الهوسرليانية نسبة إلى (إدموند هوسرل)⁽⁴⁾ أن موضوع التحليل هو (الوعي)؛ إذ إن الوعي هو المتجاوز على وجه الحقيقة لمأزق المثالية والمادية على حد سواء؛ المثالية في قولها بأسبقية الوعي على الوجود والمادية، والإقرار تبعاً لذلك بوجود حقيقة الباطن، أو الشيء في ذاته، على نحو ما ذهب (إيمانويل كانط)، ويدرك هذا الشيء في ذاته عقلاً وحنساً وليس حساً كيفما يدرك الظاهر أو الشيء كما يبدو. والمادية أو التجريبية في قولها بأسبقية الوجود على الوعي، وأن كل ما لدينا من معارف وخبرات إدراكية إنما تم تكوينها في أذهاننا بفعل التجربة الحسية وحدها؛ سواء كان ذلك على مستوى الأحكام التركيبية؛ أو الأحكام التحليلية.

لقد أخطأت الفينومينولوجيا الهوسرليانية في تفسير الوعي كفاعلية للخروج

(3) أسطورة سيزيف: تدور حول سيزيف ابن إيولوس إله الرياح، الذي ارتكب بعض الأفعال التي أغضبت زيوس، فقد حكم عليه بحمل صخرة عملاقة إلى الجبل، وما إن يصل إلى القمة حتى تنحدر منه الصخرة، وهكذا يظل في العذاب الأبدي. وتضرب مثلاً لمن يقوم بمهمة وهو يعلم أنها لن تنتهي. [المحررون]

(4) هوسرل: فيلسوف ألماني، يُعدُّ مؤسس الفلسفة الظاهرية. [المحررون]

من الجدل الخلافي للمادية والمثالية، حين قالت: "إن كل وعي هو حتماً وعي بشيء ما"، فليس هناك من سبق لوجود على وعي، أو وعي على وجود، بل يتحدد الاثنان في لحظة ونقطة إدراكية واحدة، تكون بمنزلة الوجهين للعملة الواحدة، أو كالإناء المملوء بالضرورة إما بالهواء وإما بالماء، فإن أفرغته من أحدهما ظل الآخر قائماً وفق منطق الثالث المرفوع Excluded Middle، ولكن من المستحيل على الإطلاق أن يبقى الإناء قالباً أجوف فارغاً بالكلية في لحظة زمانية ما. وعليه. فليس هناك سبق لعقل على حس أو العكس. وهذا التحليل للوعي هو بمنزلة إعادة البناء بصورة أكثر صدقاً لموضوعات العالم المختلفة، التي هي موضوع هذا الوعي. ولذلك اقترح (هوسرل) أن يتم هذا التحليل عبر المنهج الفينومينولوجي المؤلف من ثلاث قواعد أساسية تمثل خطوات منهجية مترابطة، تبدأ (بتعليق الحكم) وهو وضع العالم أو الظاهرة بين قوسين وإبعادها مؤقتاً عن حيز الخبرة، وتنقيتها عن كل متعلقاتها التاريخية في ماضيها وحاضرها، ثم تأتي الخطوة الثانية وهي (البناء أو إعادة البناء) للظاهرة في الوعي من خلال رؤيتها بذاتها، على نحو محايث دون مؤثرات خارجة عنها، ثم أخيراً (الإيضاح أو التفسير) وهي مرحلة الحكم على الظاهرة بعد فهمها بذاتها وهي مرحلة الإخراج ورؤية الظاهرة في المستقبل من خلال الحديث عنها في سياقاتها العلائقية المختلفة.⁽⁵⁾

وعلى نحو آخر، أجابت الوجودية Existentialism عن سؤال التحليل، وبخاصة ما قال به (مارتن هايدجر)، و(جان بول سارتر)،⁽⁶⁾ بأن دور الفلسفة ووظيفتها هو تحليل (الوجود) وليس (الوعي)، وقصدوا بالوجود؛ تلك الحالة الأولى التي تسبق تحديد الماهية للإنسان. فالوجود هو مصدر لا معقول في الإنسان يسبق ماهيته ويحددها فيما بعد، وتلك نزعة بالغة الفردانية؛ إذ إنها ترى أن الإنسان هو أي فرد مشخّص على حدة، وكل فرد له قانونه الذاتي الخاص الذي لا يتكرر مطلقاً لدى غيره، كما لا تتكرر أو تتطابق بصمات الأصابع، ومن ثم

(5) حنفي، حسن. مقدمة في علم الاستغراب، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1992م، ص350-365.

(6) سارتر: فيلسوف وروائي وكاتب فرنسي. كان داعية لما يسمى الوجودية. تتميز فلسفته بالنزعة المتمركزة على الذات والإنسان. [المحررون]

فليست هنالك قاعدة مشتركة أو منطق عام، أو قواعد عقلانية مطلقة تشمل الفرد مع غيره. وإذن، فاللامعقول هو الذي يحكم الإنسان. ويتبين الإنسان ميزة وجوده الذاتي الخاص وحقيقته من خلال منهج التحليل الذي يقوم به وفق مقولة داشين (Da-Sein) التي قدمها (هايدجر) في كتابه "الوجود والزمان"، وتفيد رؤية الإنسان في حالة الفعل والتحول المستمر؛ إذ إن الإنسان هو مشروع تحقق دائم ومستمر لا يبلغ منتهاه واكتماله إلا بالموت. ويقول آخر تعني داشين (Da-Sein) الوجود- هناك، أن أية خطوة يخطوها الفرد للأمام أو للوراء تعني درجة من درجات التخارج عن الذات أو (الأنا) ego، لتتحقق أمام عينيه سمة أو عنصراً من عناصر وجوده، فيعرف عن نفسه بذلك مزيداً ومزیداً.⁽⁷⁾ ومن ثم يترتب على التحليل الوجودي للإنسان وفعله وجوب التخلص من كل ما يفرضه الآخر من قوانين ونظم وعادات وتقاليد، ونحو ذلك.

ومن قبل ذلك كانت الماركسية التي حملت في طيها منهج التحليل القائم على حتمية حركة التاريخ، التي لا يملك الإنسان أن يفعل من بناء أو تغيير إلا ما هو قائم بفعل الضرورة الطبيعية، التي يجسدها فقط جدل أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، الذي تكون فيه أدوات الإنتاج سبباً ضرورياً مباشراً لنوع محدد من الأساس الفوقي الذي يتضمن كل المفاهيم والتصورات التي تدور فيها جميع ضروب المجتمعات وتنوع الشخصوس.

وكذلك نجد التحليل منهجاً تتسم به بصورة أساسية الفلسفة البراجماتية Pragmatism عند أبرز أعلامها (تشارلس ساندرس بيرس)،⁽⁸⁾ و(وليم جيمس)،⁽⁹⁾ و(جون ديوي)⁽¹⁰⁾ وغيرهم، وقد وجهت هذه المدرسة التحليل نحو (الفعل)، وجعلت معياره الأساسي هو الكشف عن قيمة الصدق المرتبطة بالمظهر الإجرائي

(7) Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson (from the 7th German ed.). Oxford: Blackwell, 1967, p. 67.

(8) بيرس: فيلسوف أمريكي، كان رياضياً وكيميائياً ثم تحول إلى الفلسفة. [المحررون]

(9) جيمس: فيلسوف وعالم نفس أمريكي، كان أشهر أركان البراجماتية. [المحررون]

(10) ديوي: فيلسوف أمريكي، سميت فلسفته بالأداتية أو الوظيفية؛ إذ نظر إلى المعرفة بوصفها آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة. [المحررون]

للمعنى، فأى علامة Sign لغوية أو اتصالية يصدرها الإنسان إنما يتحدد معناها وتقاس قيمة صدقها بقدر نجاحها في الفعل. إذن؛ فالأفكار هي برامج ومشاريع للعمل والتنفيذ، ويكون هذا البرنامج ناجحاً بقدر تقديمه لأطروحات ناجحة من حيث: درجة تحقيقه أهدافه، وإجراؤه وظيفياً.

وكذلك قامت الوضعية المنطقية لدى (آير)،⁽¹¹⁾ و(كارناب)،⁽¹²⁾ و(شليك)⁽¹³⁾ وغيرهم على منهج التحليل، الذي اتسم بالصبغة المنطقية، من خلال مبدأ تحقيق المعاني Verification Principle، الذي هو بمنزلة المعيار الذي نتأكد -بناء عليه- من (صدق أو كذب) العبارات والقضايا التي تتناول الواقع الخارجي وتصفه؛ إذ إن أية عبارة لا تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة إلى أي شخص إلا إذا كان هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من المشاهدات التي تقوده -في ظروف معينة- إلى قبول القضية على أنها صادقة، أو رفضها على أنها كاذبة. ولا يمكن أن يحدث هذا ما لم يقدم منهج التحليل الوضعي المنطقي معياراً للتمييز بين القضايا ذات المعنى، والقضايا الخالية أو الفارغة من المعنى Meaningless؛ ففئة القضايا ذات المعنى إنما تتحقق بفعل التطابق مع الواقع التجريبي، والتوحيد بين المعنى والدلالة في ذلك، ومن ثم هي فقط القضايا التي تقبل الحكم بالصدق أو الكذب؛ أما فئة القضايا الفارغة من المعنى فهي تلك القضايا التي لا نجد لها معياراً يحققها من جهة الصدق أو الكذب، لأنها قضايا أو عبارات لغوية لا تحمل دلالة تجريبية مباشرة، وهي كل القضايا المعيارية والميتافيزيائية.⁽¹⁴⁾

ولعل الأصل الفلسفي الذي أمد مدرسة الوضعية المنطقية بمنهجها التحليلي هذا هو مدرسة التحليلية اللغوية، التي قادها كل من: (برنارد رسل)، و(جورج

(11) ألفرد آير: فيلسوف إنجليزي، أكد في مؤلفاته الأخيرة التزامه بالتجريبية التحليلية، محدداً مأخذه على نظرية المعرفة. [المحررون]

(12) رودلف كارناب: فيلسوف وعالم منطق ألماني من زعماء الوضعية الجديدة. [المحررون]

(13) فردريك شليك: فيلسوف ألماني، قام بتأسيس "جماعة فيينا"، اغتاله طالب في فيينا، فعجل موته انقراط هذه الجماعة. [المحررون]

(14) عزمي، إسلام. "مشكلة المعنى في الفلسفة المعاصرة"، مجلة الفكر المعاصر، بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ع23، يناير 1967م، ص20.

إدوارد مور⁽¹⁵⁾ و(لدفيش فيتجنشتاين)⁽¹⁶⁾ في فلسفته المبكرة. وهذه المدرسة أوضحت أهمية اللغة في البحث الفلسفي بدرجة قصوى، وقام فيها منهج التحليل بدور حاسم فيما يتعلق بإيضاح المعنى والدلالة؛ إذ أمكن لدى أصحاب هذه المدرسة وهم يبحثون عن حدود المعنى، مراجعة تاريخ الأنساق الفلسفية السابقة، التي يتبين أنها قد بنيت أصلاً على مسائل لفظية ميتافيزيائية هي ليست من قبيل المشكلات أصلاً؛ أي إنها بتعبيرهم مشكلات زائفة أو أشباه مشكلات، تنشأ جراء الخلط في تناول المفاهيم ومعانيها، الذي ينتج بدوره عن عدم فهمنا منطق لغتنا، الأمر الذي يولّد تلك القضايا والتعبيرات الفارغة من المعنى. وعليه يكون هدف التحليل هنا هو تأسيس لغة فوقية Meta Language شارحة وضابطة، بحكم استخدامنا للغة الموضوع المتداولة Object Language على نحو أقرب إلى الرياضيات، بما ينقي الاستخدام اللغوي ويخلصه من كل ما لا يمكن الحديث عنه على نحو تحليلي Analytic أو تركيبى Synthetic⁽¹⁷⁾.

وفي مقابل هذا الاتجاه الأخير خرجت فلسفة اللغة العادية بوصفها تياراً معاصراً وفاعلاً على يد (فيتجنشتاين) في فلسفته المتأخرة، وفلاسفة مدرسة أكسفورد ببريطانيا في منتصف القرن العشرين الميلادي وما بعده. وذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى إيضاح أن الخطورة تكمن في اللغة التي تتم ممارستها بالفعل في مختلف الأوساط، وهي كذلك بوصفها التعبير عن الأنماط والأشكال الحياتية والاجتماعية، فهي أكثر القنوات فعالية في مجريات الوعي العلمي والسياسي والاجتماعي والديني والتاريخي، وتطور مصائر الشعوب وتحولها. والتطور الذي أحدثه (فيتجنشتاين) في هذا الاتجاه التحليلي يكمن في أن المعنى لا يتألف بوضع قضية أولية أمام وقائع ذرية لنحصل بالنتيجة على لغة مثالية Ideal Language منزهة عن كل أشكال الخلط والخطأ واللبس

(15) مور: فيلسوف إنجليزي، انتقد المثالية الذاتية، وقدم نظرية الحس المشترك، ووضع منهجاً للتحليل المنطقي. [المحررون]

(16) فيتجنشتاين: فيلسوف وعالم منطق نمساوي الأصل، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية. [المحررون]

(17) زيدان، محمود فهمي. في فلسفة اللغة، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1989م، ص 31-38.

والغموض، وتحد بذلك من جموح الخيال الإنساني نحو الماورائيات. لقد رأى (فيتجنشتاين) في هذه اللغة المثالية المصطنعة عملاً شاقاً وقليل الجدوى، لأنه يمثل هروباً من فعاليات الحياة بكليتها. وأما الذي يجدي فهو دراسة اللغة العادية على نحو ما هي عليه بوصفها ألعاباً Games وأدوات Tools، وذلك من جهة استعمالها كما هي بالفعل في الواقع؛ إذ إن إشكالية المعنى قد تطورت من خلال البحث في اللغة العادية لا من جهة الصدق والكذب وفق منهج للتحقق، كما هو الحال لدى الوضعيين المناطقية، بل من جهة القصد أو الهدف الذي يرمي إليه هذا الاستخدام، بحيث يمكن أن يتعدد القصد بالنسبة إلى نص Text واحد أو لفظ واحد في استخدامه. وقد تطلّب هذا أن تشمل دراسة اللغة العادية الأشكال والأنماط الدلالية غير النطقية مثل تعبيرات الوجه ونغمات الصوت، وغير ذلك، وربطها بالاستخدام النطقي للغة، بغية الإيضاح الأكمل للمعنى فيما يعرف بألعاب اللغة Language Games.⁽¹⁸⁾ وعليه، فإن قضايا تحصيل الحاصل، وقضايا التناقض ونحوها مما عُدّ في السابق لا معنى لها، يمكن الآن أن يصبح لها معنى، بحكم تغيير النسق السيمانطيقي Semantic System لها من خلال البحث في موضوعات اللغة العادية.

ثم تأكدت هذه الوظيفة المنهجية التحليلية للفلسفة في النصف الأخير من القرن العشرين الميلادي بظهور البنيوية Structuralism على يد (فيردناند دي سوسير)⁽¹⁹⁾ و(كلود ليفي شتراوس)⁽²⁰⁾ وغيرهما، بوصفهما يمثلان تياراً كلاسيكياً محافظاً كان بمثابة ردة فعل على التيار الوجودي. فقد اشترطت البنيوية المعرفة بالحدود التصنيفية الصارمة في النظر إلى الأشياء بوصفها أنساقاً بنائية جاهزة وقائمة. وكل بنية من هذه البنيات إنما تتسم بأسبقية الكل على الأجزاء المرتبطة فيما بينها بشبكة العلاقات هذه؛ إذ تمثل شبكة العلاقات (ثابتاً) Constant والأجزاء (متحولاً) Variable، وهذا يؤدي إلى أن يتسم النسق البنائي بالمعقولية والمحايثة ومبدأ التزامن لكافة اللحظات الزمانية لعناصر البنية

(18) Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1962, p. 5-7.

(19) سوسير: عالم لغويات سويسري، يُعدّ مؤسس المدرسة البنيوية في اللسانيات. [المحررون]

(20) شتراوس: عالم أنثروبولوجيا (علم الإنسان) فرنسي، طور المذهب البنيوي. [المحررون]

للدلالة على رؤيتها في تعاقبها تاريخي.⁽²¹⁾

ثم ظهر في مقابل التيار البنيوي ما عرف بالتفكيكية Deconstructuralism على يد (جاك دريدا)،⁽²²⁾ الذي حاول أن يجعل منهج التحليل العقلي يأكل بعضه بعضاً لانتفاء نقطة مركزية حاسمة في الوعي لقيام هذا التحليل، ومن ثم يتحول كل نشاط إلى فاعلية محضة تسعى إلى تفكيك كل البنى السابقة في الحقول والمجالات المعرفية، بدءاً بتفكيك الأنظمة اللغوية من خلال عزل كل علامة لغوية عن غيرها وعن أي سياق كلامي يمثل حقلاً دلالياً حاكماً لمعناها،⁽²³⁾ الأمر الذي قد ينتهي بالتفكيكية إلى جعلها دعوة نحو عدمية محضة.

وامتدت الفلسفة منهجاً للتحليل، فشملت ميدان فلسفة العلوم، من خلال نظريات النموذج العلمي Paradigm. فقد دلت كتابات (نروود رسل هانسون)⁽²⁴⁾ على أن الفكر العلمي هو تحليل يقوم على زاوية الرؤية، وهو ما يتحدد بالخبرة البصرية Visual Experience لدى العلماء، وهو ما يتفق ويتجاوز حدود الملاحظة الموضوعية إلى مشاهدة الظواهر من خلال الذات، بإفراغ التأويلات الداخلية للملاحظ عليها، فيرى ويلاحظ فيها ما قد لا يراه أو يلاحظه الآخرون عندما يشاهدون الظاهرة نفسها. وتطور هذا الاتجاه مع الموقف التجريبي النقدي لدى (فيرابند)،⁽²⁵⁾ حتى بلغ منتهاه في ترتيب الأهمية لدى (ثوماس كون)،⁽²⁶⁾ في تحليله التفسيري لبنية الثورات العلمية، وهي التحولات الكبرى في الموقف العلمي عبر التاريخ، جراء التحولات التي تطرأ على النموذج المعرفي في أذهان العلماء، الأمر

(21) بغورة، الزواوي. المنهج البنيوي والعلوم الإنسانية: مدخل إلى فلسفة العلوم، الإسكندرية: منشأة المعارف بالإسكندرية، ص 240-242.

(22) دريدا: فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك.

(23) دريدا، جاك. الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، المغرب: دار توبقال، ص 240-242.

(24) هانسون: مختص بفلسفة العلوم، وأحد مطوري نظرية أن الملاحظة مكتنزة بالجانب النظري.

[المحررون]

(25) فيرابند: أحد الفلاسفة الذين نادوا بالنسبية في مجال الأخلاق والفلسفة. [المحررون]

(26) ثوماس كون: مفكر أمريكي، معظم إنتاجه في فلسفة العلوم، وأهم أعماله بنية الثورات العلمية،

الذي نظر فيه لمفهوم النموذج. [المحررون]

الذي يحدث انتقالاً مستمراً من مرحلة التوافق والاستقرار التفسيري للكون إلى مرحلة الشذوذ والأزمة واللائنتظامية المعرفية، ثم العود إلى العكس مرة أخرى وهكذا.

والجانب الفلسفي المنهجي في هذا الصدد، هو ما يكون من تحليل لعناصر هذه النماذج المعرفية المتحولة أو (الباراداييم) التي تتضمن بدورها عناصر أساسية تلتقي فيها مع اتجاه فلسفة اللغة العادية لدى (فيتجنشتاين). وهذه العناصر هي: الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد وما يلزم عنه من استدعاء ضروري للتأملات والمواقف الميتافيزيائية، ثم الربط بين فكرة النموذج والأسطورة على أساس أنه لا فاصل جوهرياً بين فكر علمي وفكر أسطوري قديم، وإنما هما امتداد بعضهم بعضاً في سياق معرفي ومنهجي واحد، ويمثلان فقط أبعاداً متنوعة لنسق واحد. ثم يصب هذا كله فيما يعدّ حجر الزاوية لوظيفة النموذج (الباراداييم)، ويمثل الموضوع الحقيقي للتحليل الفلسفي النقدي، وهو عدّ النموذج المبدأ المنظم الذي يحكم عملية الإدراك، ومن ثم فهو المحدد لقطاعات واسعة من الخبرة.⁽²⁷⁾

هكذا اتسم الفكر الفلسفي المعاصر بكونه منهجاً وليس أيديولوجية، وبأنه تحليل وليس تركيباً، وأنه نقد للأنساق المعرفية والعلمية دون احتوائها. وما نفترضه هنا أنه في هذا قد أصبح يتبع سمة الفكر الإسلامي الصحيح، ولكنه يحتاج إلى الاستكمال والاحتواء من جانب هذا الفكر الإسلامي، ليصبح الوعي الفلسفي وحصول الحكمة أمراً عالمياً موحد السياق، وإن تعددت فيه الأبعاد، وذلك عن طريق إدارة الفكر الإسلامي له عبر اتجاهات إسلامية المعرفة.

ثانياً: شروط الإدارة التحكيمية لمشروع إسلامية المعرفة

إن الفلسفات الغربية المعاصرة في أوروبا تحمل من أوجه الحق الشيء الكثير، ولكن المشكلة أنها تُقرأ بشكل مُجزأ عريض؛ أي مفككة عن بعضها بعضاً، ويتم تناولها مواقف متغايرة ومنفصلة، وهذا ما جعلها مناهج لتوليد الأزمات بصورة مستمرة. ولم يستطع أحد هذه المناهج الفلسفية المعاصرة في أوروبا

(27) عبد القادر، ماهر. الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم ما بعد الوضعية المنطقية، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986م، ص 34-37.

أن يكون لها المقومات اللازمة للقيام بدور القيادة للفكر الغربي في مجمله؛ إذ يجعلها عناصر مختلفة، أو أبعاداً متعددة لسياق واحد يتفاعل أوله مع وسطه وآخره، لإظهار الحقيقة على نحو كلي. والفرض المقدم هنا أن الفكر الإسلامي المعاصر المتمثل في اتجاهات مشروع إسلامية المعرفة هو الوحيد الذي يحمل شرط توحيد مناهج الفلسفة الأوروبية المعاصرة في سياق واحد يكمل بعضها بعضاً؛ إذ يصبح تحليل الوعي وتحليل الوجود وتحليل اللغة وتحليل البنية بمنزلة المداخل المتعددة للحقيقة الواحدة. والأمر الذي يجعل إسلامية المعرفة المحقق لشروط التوحيد السياقي لهذه المدارس وإدارتها، هو أن هذه المدارس الفلسفية تقوم على مبدأ تفاعلية ثلاثية لأدواتها المنهجية في التحليل، وهي: (أ) الوعي الإنساني (ب) الأنساق الصورية Formal systems. (ج) الكون الطبيعي. أما فلسفة إسلامية المعرفة، فتقوم في كل أحوالها على مبدأ تفاعلية رباعية تستوعب في طيها عناصر الثلاثية الأوروبية وتتجاوزها بما يأتي: (أ) الوحي الإلهي (القرآن والسنة) (ب) الوعي الإنساني. (ج) الأنساق الصورية. (د) الكون الطبيعي. وتتميز هذه التفاعلية المضاف إليها عنصر الوحي من المناهج الأخرى المعاصرة بكونها الضابط التحكيمي؛ أي الوحي، للعملية المعرفية بما له من حقل دلالي كلي، ويدعم ذلك الادعاء أن ما ثبت لدى العلماء من نصف أو ثلث هذا الحقل الدلالي لا يمكن أن يسوِّغ القول بعدم ثبوت ما هو ليس قيد الاكتشاف بعد من الجزء المتبقي.

وشروط تحقيق هذه التفاعلية، لتقوم بوظيفتها في إدارة مناهج التحليل الفلسفي المختلفة، هو ما يأتي:

1 - تجنب قراءة الوحي بشكل عضيين؛ أي على هيئة آيات مستقلة ومنفصلة عن بعضها بعضاً، بل لا بد من قراءته سياقاً واحداً وإن تعددت السور والآيات والأحاديث. وعليه، فإن توحيد النظر إلى السياق القرآني وقراءته على كلمة واحدة وحرف واحد يتبعه توحيد النظرة إلى أنماط المناهج الفلسفية بانتظامها ضمن نسق مترابط من العلاقات. كما أن تجنب قراءة القرآن بشكل عضيين يؤدي إلى الحد من الإفراط والتأويل الذاتي للنصوص والآيات. وما يترتب

على هذا التأويل الذاتي من اللجوء إلى التوفيق والتلفيق مع مصادر أخرى، هو من قبيل الأنساق الفكرية الأيديولوجية على نحو ما فعل فلاسفة الإسلام القدامى، أمثال ابن سينا وابن رشد والكندي والفارابي وغيرهم، وذلك بما لا ينسجم والخاصية أو الصفة المنهجية للفكر الإسلامي؛ إذ إن التمييز بين تلك الصفة المنهجية التحليلية، والأنساق الفكرية الأيديولوجية، إنما يتحدد بالنظر إلى الأيديولوجيا على أنها تعمل على إنشاء حصيلة من الأفكار للحكم على ماهية كائن ما وجوهره، أو سياق لغوي، أو مجتمع، أو مجال علمي، ونحو ذلك.

أما المنهج التحليلي فلا يجدر النظر إليه إلا بكونه أداة للفهم والفعل، أو التوظيف، أو كيفية الاستخدام لأي نسق System من الأنساق، أو مجال من المجالات. وليس في هذا إلغاء لعنصر الأيديولوجيا وفعاليتها، وإنما يشير إلى تبعيته في الفكر المعاصر إلى المنهج التحليلي. وعندما نخص هذا العنصر المنهجي التحليلي في مجال التعامل مع مصادر الوحي في المجال المعرفي، فليس القصد من ذلك هو قصر كل الإسلام على هذا العنصر، وإنما نأخذ هذا الجانب بوصفه الجانب الملائم لتأسيس نظرية عامة في إدارة العلم والمعرفة، وليس إنتاج العلم والمعرفة، بما يسمح بتوجيه بحوث إسلامية المعرفة للخروج من المغالطة المستمرة حول ما إذا كانت مصادر الوحي هي مصادر علم، أم أنها مصادر هداية إيمانية فحسب، وإن كانت مصادر علم، فهل حوى القرآن الكريم كل ما تم التوصل إليه من حقائق العلوم؟ وما شابه ذلك من أسئلة يمكن الخروج من دائرتها المستمرة بالبحث في كيفية إدارة مصادر الوحي للمعرفة والعلم وليس إنتاجهما.

2- تخلص الفكر الإسلامي وتنقيته من عناصر المشكلات الزائفة والأغاليط المنطقية؛ إذ إن هذه المشكلات هي أبرز نتائج القراءة التجزيئية للقرآن الكريم، ونشأ عنها اختلاف المذاهب الفقهية والكلامية في الإسلام وانقسامها إلى فرق كثيرة، على نحو ما يبدو عليه الحال في واقعنا المعاصر. ويمكن القول إن المشكلات الزائفة تأتي بدعم من قوانين (المنطق) Logic وفق المنظور المعاصر له؛ إذ إن المنطق بأنساقه المعروفة من (قيم ثنائية) و(قيم متعددة) لم

يعد هو إظهار لصحيح الفكر من فاسده على نحو مطلق ومحديد، بل هو الأداة التي تستخدم بكيفية يملئها نسق فكري أو عقائدي معين ليثبت بها ما يتسق معه في النظر إلى ما هو صحيح من الفكر وما هو فاسد. وعليه، فإن التمييز بين مشكلات فعلية ومشكلات زائفة إنما يظهر من كون المشكلات الفعلية هي تساؤلات بكيفية معينة في الاستخدام للمنطق، يمكن معها وضع إجابات عنها يتوقف عندها التساؤل وينتهي، أو على الأقل لا يستمر، في حين أن المشكلات الزائفة تكون كيفية في استخدام المنطق بصدد إنشاء تساؤلات، لا تنتهي أو -على الأقل- بتقديم إجابات وحلول حاسمة عليها، بل يستمر التساؤل أو -على الأقل- يظل قائماً مع ما يقدم عليها من إجابات متعددة. وعلة هذا أو السبب الكامن وراءه، هو أن المسألة المطروحة؛ إما أن حجة الإثبات أو القبول فيها تكون مساوية لحجة نفيها، أو رفضها دون إمكانية لوجود معيار موضوعي يفصل فيها، وإما أنها لا تقبل حلاً واقعياً، وإما أنها المشكلة التي يتم إثارتها في غير ظرفها الزماني والمكاني، وإما أنها مشكلة يتم اختلاقها قصداً؛ أي افتعالها عن الذات والعقل، وليس أن الواقع الراهن للمجتمعات والشعوب يفرضها على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي.

وأبرز مثال على إظهار هذه المشكلات الزائفة في الفكر الإسلامي التقليدي، هو ما نجده في ميدان تأويل النصوص القرآنية بإعمال العقل فيها، ومن ذلك ما أحدثه المتكلمون من قول في صفات الله تعالى والذات الإلهية، فانقسموا بين مجسم ومشبه ومعطل وغير ذلك. وكذلك مجادلاتهم في قضية الجبر والاختيار، التي أفضت إلى معضلات كبرى ومعقدة على مستويات الفعل الإنساني لم تحسم حتى الآن، وأيضاً القول بقدم العالم أو حدوثه، ومسألة حق الإمامة والتفويض الإلهي في ذلك، والصراع المفتعل بين العقل والنص وأيهما أولى. كل هذا وغيره مما لم يمكن حسم الخلاف فيه بعد؛ لأنه غير قابل للحسم النهائي أصلاً. والحرى في هذا أن يتم التعامل مع نصوص الغيبات القاطعة، مثل ذات الله تعالى ومشاهد العالم الأخرى، بوصفها ليست نصوصاً للتأويل والفهم، بل بوصفها نصوصاً تؤدي دوراً وظيفياً في إكمال النسق القرآني وإتمامه في جملة سياقاته وكنيته وإعجازه، دون فصلها عن هذا السياق الكلي، وعدم البحث عن

معنى لها بذاتها أو ما يقابلها من عناصر مجال مغاير عنها وهو (الكون).⁽²⁸⁾ وهنا يصبح عدم التعارض بين العقل والنقل، الذي أورده فلاسفة المسلمين إنما هو فقط بشرط ما أقره الشرع بكونه لا يقبل الإثبات، وينتهي الخلاف فيه بحسم موضوعي، وليس ما يظل دائماً في حيز الإشكال المتجدد.

3 - من شروط تحقيق الفاعلية المنهجية لإسلامية المعرفة، تجاوز قراءة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم بالصورة التقليدية؛ أي صورة التوفيق مع الكشوفات العلمية، وهو أن يتم تحقيق الكشف العلمي الكوني أولاً، ثم نأتي إلى القرآن فنجد فيه خبراً عنها من قبل بزمان بعيد. فمحور الإعجاز وأصله في هذه الحالة هو السبق الزماني للنص على الحدث، ولكن الإشكال يقوم على تحديد هذا السبق الزماني قياساً على التصريح بالكشف العلمي، وليس الكشف في ذاته، فلعله قد توصل إليه أحد من قبل نزول القرآن ولم يصرح به أو يفصح عنه حينها، ثم يكون أن يتجدد ذات الكشف في عصرنا الراهن فنحتفي بإعجاز القرآن لسبقه الزماني على هذا الكشف العلمي. وتلك القراءة الفاصلة لإعجاز القرآن ما أدى إلى تعطيل الفعل والفاعلية الوظيفية للقرآن في قيادة البحث العلمي. لذا، لا بدّ من التوقف عن النظر إلى المسألة العلمية في القرآن الكريم بأنها تقوم على مبدأ السبق على الكشوفات العلمية، وإنما النظر إليها بأنها تقوم على مبدأ الإعمار للكون، وهو مناط التكليف للإنسان على الأرض.

وتفصيل ذلك أن الأصل القرآني من ناحية الإعجاز هو نسق كلي واحد يتعامل بكليّة مع آية حقيقة من الحقائق بوصفها -بالضرورة- عضواً في هذا النسق. إذن؛ فالرؤية القرآنية الكونية الشاملة تدير المنظومة الكونية بكليتها، دون الضرورة إلى تخصيص القول وتفصيله لكل قانون علمي على حدة، فكل ما يمكن أن يكشفه الإنسان من قوانين الكون، هو دائر في النظام الإداري التحكيمي للقرآن، وهو الفكرة التي يمكن أن نستخلصها من مفهوم إعمار الكون: ﴿وَالِىٰ تُمُوْدَ أَخَاهُمۡ صٰلِحًا قَالَ يَفۡقُوْمِرۡ اَعۡبُدُوْا اللّٰهَ مَا لَكُمۡ مِّنۡ اِلٰهٍ غَيۡرُهُۥ ۚ هُوَ اَنۡشَأَكُمۡ مِّنَ الْاَرۡضِ

(28) خليل، وائل أحمد. منطق المشكلات الزائفة، دراسة في مسألة المنهجية العلمية للتفسير والتأويل - مشروع العقل والعقلانية في إطار الفكر الإسلامي، السودان: مركز التنوير المعرفي، ص 368-378.

وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُؤْوَىٰ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾ [هود: 61]. فإعمار الكون بتعريف إجرائي هو كيفية الاستخدام والتوظيف للكشف العلمي بعد تحقيقه. هذا ما يجعل الأصل الإعجازي للقرآن الكريم في كونه نسقاً كلياً يعطي منهجاً للإعمار وليس الكشف فحسب، فالله تعالى لم يرتب الخطاب القرآني على السبق المعرفي الإنساني. فالحقيقة القرآنية معتبرة بذاتها وقائمه؛ سواء وعاءها الإنسان عن طريق سبق القرآن للكشف العلمي، أو كان حاصلًا لديه العلم بالحقيقة العلمية قبل نزول القرآن. إذن؛ فالمسألة العلمية المعرفية للقرآن الكريم هي مسألة تحكم وضبط وإدارة وليست كشفًا. وكون القرآن الكريم هو النسق الكلي Universal system المكتمل بصدد الكون، فإنه يأتي بفعل كلي مستصحباً ضمناً -بالضرورة- فعل العناصر الجزئية على نحو حركة الراكب داخل السيارة، فحركته حينئذ تكون ضمن حركة السيارة على نحو مجمل.⁽²⁹⁾

4 - من الشروط الأساسية التي تمكّن مشروع إسلامية المعرفة من الإحاطة بجميع مناهج التحليل الفلسفي المعاصر، هو النظر إلى المعرفة والتعامل معها في ضوء العامل الاجتماعي المؤثر في بناء المفاهيم والأفكار، جنباً إلى جنب مع العوامل العقلية والمنطقية. فلم تعد دراسة ماهية المعرفة ومناهجها - عقب ظهور علم اجتماع المعرفة Sociology of Knowledge في القرن التاسع عشر الميلادي - مسألة فلسفية عقلية بحثة بقدر ما أصبحت مسألة اجتماعية. وهو ما دل عليه القرآن الكريم زاويةً للبحث المنهجي في المعرفة بقول الله تعالى ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]؛ إذ يبدو من المفردة (لتعارفوا) ما يفيد اصطلاحاً باستمرارية التفاعل المعرفي بواسطة التقسيم الاجتماعي إلى شعوب وقبائل. كما أن الواضح من ذكر (الشعوب) و(القبائل) هو التحديد التصنيفي لمفهوم الشعب ومفهوم القبيلة، وهو ما يسهم فيه بصورة أصيلة اختلاف طرق الحياة وتنوعها، ويدل عليها الاستخدام اليومي التلقائي للغة المتداولة، على نحو ما أشار إليه (فيتجنشتاين) في فلسفته المتأخرة من خضوع الفكر واللغة للتحليل الاجتماعي

(29) خليل، وائل أحمد. "نحو قواعد منهجية للتنوير المعاصر؛ تصور في منطق المسألة العلمية بالقرآن الكريم"، مجلة التنوير، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ع1، فبراير 2006م، ص154 - 156.

الذي يحدد كلاً منهما،⁽³⁰⁾ وبالنحو ذاته يصبح بالإمكان إخضاع مضمون العلم والمعرفة تحليلاً اجتماعياً يتحدد في داخله - وليس خارجه - معنى النظريات العلمية وفعاليتها ووظيفتها وفائدة مضمونها، على اختلاف مجالاتها.

ثم إن تقرير القرآن الكريم لهذا التصنيف نصاً، إنما يفيد دلالة تأكيد أن السياق الاجتماعي يساعد على فهم منطق المعرفة العلمية أكثر من التجريد العقلي والمنطقي لتلك المعرفة، وذلك من خلال تأكيد مبدأ أساسي هو أن الثورات والتطورات العلمية عموماً لا تستجيب لأزمة داخل العلم - كما بين (كون) - بقدر ما تستجيب لأزمة اجتماعية تنعكس بدورها على العلم، مما يعني أن تطور مفاهيم العلم هو ذو طبيعة اجتماعية، وليس طبيعة عقلية تجريبية فقط.

لقد أصبح العلم الطبيعي بعد نتائج نظريتي النسبية وميكانيكا الكم يبدو تابعاً لمقتضيات الظاهرة الاجتماعية، بعد أن كانت الظاهرة الاجتماعية في العلوم القائمة بدراستها تحاول أن تستمد صفتها ومشروعيتها العلمية من مقررات العلم الطبيعي. ويبدو هذا جلياً في علم التحكم (السايرنتيك) Cybernetics، الذي يعدّ من سمات الفكر المعاصر ونتائجه؛ إذ إن التحول نحو المنهجيات التحليلية الفلسفية استوجب تأسيس ما يعرف بعلوم الأدوات؛ أي العلوم التي تعمل على ضبط العلوم الاجتماعية والطبيعية وتنظيمها. وليس أدل على هذا من أن أحد أهم علوم الأدوات تلك وهو (علم السايرنتيك)، قد توجهت التحولات الأخيرة فيه إلى تقسيمه نحو سايرنتيك من النظام الأول First Order Cybernetics، وهو نظام متعلق بإدارة موضوع المعرفة العلمية Observed Systems، وضبطها، وسائرنيتيك من النظام الثاني Second Order Cybernetics وهو المتعلق بإدارة العامل القائم وضبطه وتوجيهه، بإجراء المعرفة بالملاحظة العلمية على الظواهر Observing System، وفي حين يختص النظام الأول بالقوانين العلمية الموضوعية، اختص النظام الثاني بالسياق الاجتماعي والنفسي للباحث العلمي. لذا كان من شأن النظام الثاني القيام بالإدارة والتحكم في مجال التحقيق

(30) انظر:

- Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, p. 9-12

والتوظيف والتطوير للنظام الأول.⁽³¹⁾ وهذا التأثير للسياق الاجتماعي في البناء الكوني الطبيعي هو ما قرره الله تعالى في القرآن الكريم بقوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: 41]. وهذه الإشارة إنما تدل على حالة الاستثناء في الفعل الاجتماعي، وهي حالة الانفلات عن الضابط الديني، مما يعني أن الدين بكل تعاليمه وعباداته وآدابه هو الأصل الضابط الضروري لنظام السايبرنتيك الثاني بصدد العملية المعرفية، بما يؤدي بدوره تبعاً إلى تحقيق الضبط لعناصر نظام السايبرنتيك الأول، وهي قوانين الكون الطبيعي، فيتحقق بذلك إعمار البر والبحر وليس إفساد البر والبحر. وما يجعل الدين هو الأصل الضابط للسياق الاجتماعي، هو أن مادته تقوم على تعيين الاتساق لاختلافات الشعوب والقبائل بوصفها أبعاداً متنوعة ومتعددة لنسق واحد، وذلك على نحو ما جاءت به نظرية المجالات Fields Theory تبعاً للنظرية النسبية من تصنيف للكون إلى مجالات متغايرة ولا متناهية، ولكنها تتسق وتتفاعل مع بعضها بعضاً دون شذوذ.

خاتمة

إذا كان الفكر الفلسفي في مجمله يدور على مسألة أساسية هي العلاقة بين الوجود والوعي، فإن مشروع إسلامية المعرفة، بوصفه الفلسفة الإسلامية بصورتها الحقيقية، وبوصفه يتضمن في داخله جميع أوجه الحق والفاعلية للمذاهب الفلسفية المعاصرة بكونها مناهج للتحليل النقدي والتفسي، يحمل الشروط التي تظهر أن الوحي الكريم هو الضامن الوحيد للمعالجة المثلى لمقتضيات المسألة الأساسية في الفلسفة؛ أي العلاقة بين الوجود والوعي برؤية كلية شاملة، سواء عُدَّت بنحوها الكلي ذاك، أو أنزلت على المجالات المعرفية الجزئية المتعددة. كما أن تلك الرؤية الكونية الشاملة المستمدة من الوحي الكريم بفعل مشروع إسلامية المعرفة بوصفه فاعلية منهجية إنما تفيد في مستواها الأعلى في تحقيق مبدأ وحدة العلم، الذي طالما ظلت تشده المذاهب الفلسفية الأوروبية المعاصرة. وعليه، فإن ما تقدم الحديث فيه هو من قبيل طرح تصورات افتراضية،

(31) Umpleby, Stuart A. "What Comes after Second Order Cybernetics?" *Cybernetics and Human Knowing*, Volume 8, No. 3 (2001): 87-89.

أو تأسيسية لنظرية عامة؛ إذ يصبح الدعم التطبيقي لهذه الآراء هو من شأن بحوث أخرى متخصصة، تتناول كل مجال من المجالات المعرفية على حدة بالبحث والدراسة والتطبيق.

فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحي العربي الإسلامي

محمد زاهد جول⁽¹⁾

مقدمة

شكّلت فلسفة الأنوار الأوروبية في القرن الثامن عشر منعطفًا تاريخيًا تحكّم في مجمل الإنتاج المعرفي الغربي والعالمي، فقد أحدثت قطيعة معرفية مع النسق المعرفي الذي كان سائدًا غربًا، ولعلّ هذه القطيعة كانت ضرورية للخروج من أفق التخلف والدُّخول في مسالك النهضة؛ وذلك نظرًا إلى هيمنة نماذج معرفية تتسم بالسحر والخرافة والطُغيان، ترسّخت من خلال المنظورات الدينية المسيحية واليهودية المحرّفة، وقد تبلورت فلسفة الأنوار في إطار مفهوم التّقدم التاريخي عن ثلاث قطائع أساسية؛ الأولى: تقطع مع الاشتغال بالآله وتؤلّه الإنسان، والثانية: تقطع مع الاشتغال بالدين وتقُدّس الدُّنيا، والثالثة: تقطع مع الاشتغال بالغيب والوحي وتخضع للوضع والعلم.

لقد عملت هذه الفلسفة منذ انطلاقتها في أوروبا على ترسيخ مبادئها التي تستند إلى العقلانية والعلمانية، وعلى تعميم نموذجها بوصفه نموذجًا كونيًا يصلح في كلّ زمان ومكان، الأمر الذي أفضى إلى تشكّل مركزيّة غربيّة انقلبت إلى عنصريّة فاضحة، تمثّلت في احتقار الثقافات والشُعوب الأخرى، وخصوصًا

(1) باحث تركي في قضايا الفكر الإسلامي، في مركز الأبحاث الحضارية في جامعة بهشة شهر باسطنبول. البريد الإلكتروني: mohdzahidgol@hotmail.com

الشرقية منها، وتكشفت عن انقلاب العقل إلى اللاعقل، ومن العدل والمساواة إلى الاستبداد والطغيان، وزحفت إلى العالم لفرض هيمنتها وسيطرتها بذريعة تحرير العالم وتمدينه وفق أيديولوجيا الاستعمار الذي أنتج خراباً عاماً وطغياناً بالغاً وحصاراً منظماً وظلماً مكثفاً، ولعلّ هذا الانقلاب حمل بعض المفكرين على انتقاد منتجات الأنوار، كما فعل أدورنو وهوركهايمر أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت في كتابه: "جدل التنوير"، وكذلك بعض فلسفات ما بعد الحداثة.

وقد تلقف فلسفة الأنوار جملة من المفكرين والفلاسفة في العالم العربي والإسلامي دون تمحيص منهم أو نقد، وهم بذلك وقعوا في نقيص قصد الأنوار التي تقوم على "الانتقاد". ومع الإنجازات العظيمة لهذه الفلسفة، إلا أنّ معظم المشتغلين بها تلقوها كما تحدّدت في واقعها الغربي، وعملوا على نقلها إلى العالم الشرقي دون الالتفات إلى روحها، وقد شكّلت فلسفة الأنوار نموذجاً إرشادياً للفكر الإصلاحي العربي الإسلامي إبّان عصر النهضة؛ إذ تأثر معظم المفكرين العرب بهذه الفلسفة بطرق مختلفة، وعملوا على توظيفها في قضايا النهضة والإصلاح، ويبدو أن معرفة الإصلاحيين بالفكر الإصلاحي لفلسفة الأنوار واتجاهاته كانت عابرة ولم تكن راسخة، فلا نزال نجعل مسارات انتقال فلسفة الأنوار وآليات قراءتها وتوظيفها في المجال العربي الإسلامي؛ فالإشارات التي وردت في الخطاب الإصلاحي لا تمدّنا بمعرفة كافية عن هذه الفلسفة التي شغلت أوروبا في القرن الثامن عشر، وخاصة ألمانيا وفرنسا، فما هذه الفلسفة؟ وكيف تشكّلت في الغرب؟ وكيف انتقلت إلى العالم الإسلامي؟.

أولاً: ماهية الأنوار

في كانون الأول/ ديسمبر 1884م طرحت دورية ألمانية "شهرية برلين" على قرائها السؤال الآتي: "ما الأنوار؟". وقد تولّى الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط" الإجابة عن السؤال بمقالٍ شهير لا يزال يحظى باهتمام كبير؛ إذ عرّف "كانط" الأنوار بقوله: "خروج الإنسان من حالة الوصاية عليه، التي هو المسؤول عنها. وحالة الوصاية هذه هي عجزه عن استعمال عقله دون إرشادٍ من غيره. إنّ حالة الوصاية هذه ليست آتية من نقصٍ في الإدراك العقلي، بل من نقصٍ في

الإرادة والشجاعة في استعمال العقل دون توجيه من الغير. فلتكن لك شجاعة
الاهتداء بعقلك وحده! ذلك هو شعار الأنوار.⁽²⁾

إن هذا التعريف الذي يسوقه "كانط" يحيل إلى ظاهرة فكرية واسعة الانتشار
عرفتها أوروبا القرن الثامن عشر، ذلك العصر التي تجلّت فيه فلسفة الأنوار
في عدّة مجالات؛ كالنقد الديني الذي تجلّى في حركة الإصلاح البروتستانتي،
التي دعت إلى حرية تأويل النصوص المقدّسة، وحاربت الطغيان الكنسي،
ورفضت فكرة التّوسط بين الرّب والعبد، كما قامت هذه الظّاهرة على تأكيد
أولويّة الإنسان، ودعم استقلاله وإرادته، ورفعته إلى مستوى يكون فيه مرجع
سلوكه، والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية بإزاحة أنماط الشّريعة السّياسيّة
المتعالية و"الحقّ المقدّس"، على أساس أن شرعيّة السّلطة يجب أن تكون نابعة
من التّعاقد الاجتماعي الحرّ.

لقد أفضت هذه التّحولات والتّغيرات إلى ظهور مفهوم "القطيعة" مع الماضي
بوصفها تصوّرًا جديدًا للتّاريخ البشري، يتأسّس على مفهوم "التّقدم" الذي يُعدّ
معياريًا للتّحول الاجتماعي، والوعي بمقتضيات اللحظة الرّاهنة في مقابل ماضٍ
يتوجّب الانفصال عنه، وفي اتّجاه مستقبل يجب تحقيقه. ويكشف هذا التّصور
للتّاريخ البشري عن مسار العقل الإنسانيّ الذي يتّبع خطأً يضمن له التّحول من
عوائق "الخرافة" و"الأسطورة" و"الاستبداد" نحو "العقل" و"العلم" و"الحرية"،
وهكذا نشأت فلسفات التّاريخ التي أقامت أنساقًا نظريّة مكتملة للتّعبير عن هذا
المشروع.⁽³⁾

ويقرّر "مشيل فوكو" أن "كانط" يعلن بأنّ الأنوار: عبارة عن صيرورة تُخرجنا
من حالة "القُصور"، ويعني بالقُصور حالة معيّنة لإرادتنا تسمح لنا بقبول وصاية
شخص آخر من أجل توجيهنا في ميادين يستحسن أن نستعمل فيها العقل؛ إذ

(2) كانط، إمانويل. "ما الأنوار"، ترجمة: رشيد بو طيب، مجلة أفق الثقافيّة www.ofouq.com، يناير، 2003م.

(3) ولد أباه، السيد. أزمة التّنوير في المشروع الثقافي العربيّ المعاصر: إشكاليّة نقد العقل نموذجًا،
ضمن قضايا التّنوير والنّهضة في الفكر العربيّ المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة،
ط1، 1999م، ص92.

يقدم لنا "كانط" ثلاثة أمثلة على وضعية الحَجَر والوصاية، وذلك حين يخضع الإنسان لسلطة كتاب مقام ملكة الفهم لدينا، أو عندما يقوم مرشدٌ روحيٌّ مقام ضميرنا، أو عندما يقرّر طبيبٌ في مكاننا نظام تغذيتنا، وبصفة عامة فإن "الأنوار" تتحدّد بتغير العلاقة الموجودة مسبقاً بين الإرادة والسلطات والعقل.⁽⁴⁾

ثانياً: مبادئ فلسفة الأنوار

إنَّ الإنسان الذي يتحدّث عنه "كانط" هو إنسان عصر "الأنوار" الذي دخل مرحلة الرشد من خلال الإنسان الفرد المحرّر التفكير والإرادة، وهو يتحدّث بنبرة تفاؤلية سادت عصره؛ فالإنسانية بحسب "كانط" أدركت رُشدها وانعتاقها. ومن هنا فإنَّ مبادئ الأنوار تقوم على ثلاثة أركانٍ أساسيةٍ؛ هي: "مبدأ الرشد"، و"مبدأ النقد"، و"مبدأ الشُمول"، وبيانها الآتي:

1 - مبدأ الرشد

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القُصور إلى حال الرشد، وهو بحسب "كانط" عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الآخر عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القُصور عليه هو، لا على هذا الآخر، وبإيجاز: إن القُصور هو اختيار التَّبعية للآخر، وقد تتخذ هذه التَّبعية أشكالاً مختلفة.

- التَّبعية الاتِّباعية: وهو أن يسلم القاصر قياده عن طوعيةٍ لغيره ليفكر مكانه؛ إذ كان يجب أن يفكر هو بنفسه.

- التَّبعية الاستنساخية: وهي أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره، وينزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأفقهِ.

- التَّبعية الآلية: وهي أن يُساق القاصر من حيث لا يشعر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الآخر.

(4) فوكو، ميشيل. "ما الأنوار"، ترجمة: رشيد بو طيب، مجلة البحرين الثقافية، ع37، سنة 2003م، ص10-11.

ومن هنا يتبين أن مبدأ الرُّشد مبناه على رُكنين رئيسيين:

الاستقلال؛ وهو أن يستغني الإنسان الرَّاشد عن كلِّ وصايةٍ فيما يحقُّ له أن يفكر فيه، ويصرف كلَّ سلطةٍ تقف حيال ما يريد أن ينظر فيه، وتنطلق بذلك حركيته، ولا يكتفي هذا الإنسان بالانفصال عما يقول دون ممارسة حقِّه في التَّفكير، بل إنه يتطلع إلى أن يشرِّع لنفسه ما يجب فعله أو تركه، وترسِّخ بذلك ذاتيته، وهكذا فالإنسان الرَّاشد منطلق الحركة قوِّي الذات.

الإبداع؛ وهو أن يسعى الإنسان الرَّاشد إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله، وكذا أن يؤسِّس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يُبدعها من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتَّى كأنها قيمٌ غيرُ مسبقة.

2 - مبدأ النِّقد

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحادثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، ويقوم مبدأ النِّقد على ركنين أساسيين:

التَّعْقيل أو (العقلنة)؛ والمراد بالتَّعْقيل: إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلّها لمبادئ العقلانية؛ إذ بفضل هذه المبادئ نتمكّن من أن نحقق على التَّدرج أشكالاً مختلفة من التَّقدم والتَّطور في الإحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات، وقد اتخذ هذا التَّعْقيل الحداثي أفضل صورةٍ في كلِّ من العلوم الطَّبيعية والبرُّوقراطية أو التَّقنوقراطية، وكذا الرأسمالية أو اقتصاد السوق، وبلغ ذروته فيما أصبح يُعرف باسم، "العلم-التَّقنية"؛ إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التقنية لا بيد العلم، فهي التي أصبحت تخطط له استراتيجيته، وتحدّد له مساره.

التَّفْصِيل أو (التَّفريق)؛ والمراد بالتَّفْصِيل هنا نقل الشَّيء من صفة التَّجانس إلى صفة التَّغاير؛ إذ تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط آليات كلِّ عنصر منها. وتميزت الحادثة بهذا التَّفْصِيل أو التَّفريق في مختلف المؤسسات وأشكال الحياة الجماعية والفردية؛ كالتَّفْصِيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون، وأيضاً التَّفريق في ميدان

الثقافة بين دوائر القيم النظرية والقيم العملية والقيم الرمزية، وكذلك التفصيل بحقل المجتمع الممثل فيه اختلاف المهام والأدوار، التي تسند إلى الفاعلين الاجتماعيين، ويدخل في هذا الباب الفصل الذي تأسس عليه مبدأ العلمانية، وهو: "الفصل بين الدين والدولة"، و"الفصل بين الدين والأخلاق"، و"الفصل بين الدين والعقل"، و"الفصل بين الأخلاق والسياسة".

3 - مبدأ الشُمُول

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحادثة الإخراج من حال الخُصوص، إلى حال الشُمُول، والمراد بالخُصوص هنا شيئان هما: "وجود الشيء في دائرة محدودة" و"وجود الشيء بصفات محدّدة"، فهو إذن ينطوي على ضربين من الخُصوص:

أحدهما، خُصوص المجال، ذلك أن المجال الذي يوجد فيه الشيء تكون له حدود معلومة. والثاني، خُصوص المجتمع، ذلك أن أفراد المجتمع يتميزون بصفات حضارية وثقافية معيّنة، وعلى هذا فالشُمُول الحداثي تجاوز لهذه الخصوصية، وهو ينبنى على ركنين اثنين:

التوسّع؛ إذ لا تنحصر أفعال الحادثة في مجال من مجالات بعينها، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق، كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد.

التعميم؛ إذ لا تبقى الحادثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية، وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان، ترحل إلى ما سواه من المجتمعات أيًا كانت الفُروق التاريخية والثقافية بين الطرفين، ثم تأخذ على التدرّج في محو هذه الفُروق.⁽⁵⁾

ومع ارتباط فلسفة الأنوار بأوروبا القرن الثامن عشر؛ فإنّ هذه الظاهرة كما يرى "تريفان تودوروف" حاضرة بقوة على مدى عصورٍ متنوّعة في كلِّ

(5) عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، ص24-29.

حضارات العالم الكبرى، إلا أنها لم تتمكّن من فرض نفسها إلا في لحظة معيّنة، هي لحظة القرن الثامن عشر في أوروبا. إلا أنّ "تودوروف" يؤكّد عالميّة ظاهرة فكر الأنوار، ويراهها قائمةً في الهند قبل الميلاد من خلال النّصائح الموجّهة إلى الأباطرة، أو في المراسيم التي يوزّعها هؤلاء، كما يجد أثرها لدى المفكرين الأحرار في الإسلام خلال عُصور التّقدم، وكذلك خلال فترة التّجديد التي شهدتها "الكونفوشيوسيّة" في الصّين، وفي الحركات المناهضة للرّق في إفريقيا السّوداء.⁽⁶⁾

ثالثاً: الأنوار والإصلاح بين فضائين

يؤيّد محمد أركون وجود صلة بين عصر التّنوير الغربيّ وفترة ازدهار البحث العلميّ والجدال الفكريّ، وتصارع المذاهب في العصر العباسيّ، وفي الأندلس؛ إذ يؤكّد انبثاق خطابٍ فلسفيّ عمل على مساءلة المعتقدات الدينيّة.⁽⁷⁾

ومع الإقرار بوجود بعض التّشابه بين الفضائين، إلّا أنّنا نرى أن هناك خلطاً بين فضاءات معرفيّة متمايضة، تتوافر على اختلاف جذريّ في الأسس النظريّة والإشكاليّات المعرفيّة. والحقيقة أن الفكر العربيّ لم تتوفر له فرصة اكتشاف الأنوار إلّا من خلال الاحتكاك بالغرب الاستعماريّ، وبالتّحديد مع حملة نابليون وبدء الصّراع الأوروبيّ العثمانيّ، وما ترتّب عليه عقب ذلك من خُصُوع معظم البلدان العربيّة للاستعمار الأوروبيّ التي بدأت بالاطلاع على الثّقافة الغربيّة، وفكر الأنوار خلال عصر النّهضة.⁽⁸⁾

لم تكن فلسفة الأنوار في أوروبا توفيقيّة، إلّا أنّها تطوّرت بشكل أساسيّ في سياق نقد مزدوج للدين والسّياسة، فقد عملت على التّخلص من النّظام المعرفيّ

(6) تودوروف، تزفيتان. روح الأنوار، تعريب: حافظ قويعه، بيروت: رابطة الناشرين المستقلين، ط1، 2007م، ص145.

(7) أركون، محمد. الفكر العربيّ، ترجمة: عادل العوّا، بيروت: دار عويدات، ط1، 1982م، ص15.

(8) لمزيد من التفصيل عن فكر النّهضة العربيّة، انظر:

- حوراني، ألبرت. الفكر العربيّ في عصر النّهضة (1798-1939م)، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر، 1968م.

القديم بشكلٍ كليٍّ وجذريٍّ، لا سيَّما ما يتعلَّق بأصول الإيمان، فقد كانت فلسفة الأنوار في جوهرها حركةً تناهض الدِّين والحكم المطلق، ومنحازة لقوَّة العقل، الأمر الذي جعلها تتَّجه نحو الكونيَّة.

ولذلك فإن فلسفة الأنوار مثَّلت مرجعًا تأسيسيًا للفكر الغربي الحديث، وكانت الثَّورة الفرنسيَّة أحد نتائجها المباشرة، وعلى هذا الأساس فقد باتت فلسفة الأنوار أيديولوجيا وجَّهت كلَّ مشروع يقوم على العلمنة والتَّحديث أو التَّغريب، وتظهر آثارها في مجمل الحضارات خارج أوروبا، ولعلَّ تأثيراتها في العالم العربي والإسلام كانت مُباشرة، فقد ظهرت آثارها في حركات ونُظم تبنَّت أيديولوجيا الأنوار.

لقد رفض العالم العربيُّ المضامين الصَّريحة لفلسفة الأنوار مع بداية اقتحامها لدار الإسلام؛ إذ ولدت الإصلاحيةُ أيديولوجيا تتبنَّى الإسلام مبدأً يؤسِّس كينونته، وتعتمد عليه مركزاً لانطلاقها، إلَّا أنَّ الصَّدمة التي تولَّدت عن الاحتكاك بالغرب عمَّلت على إعادة اكتشاف ضعف العالم العربيِّ وهشاشته؛ إذ لم يعد الغرب هو ذاته المسيحيُّ القديم الذي تعرَّف عليه إبَّان الحُرُوب الصَّليبيَّة، وإنما غدا غرباً يتوفر على قوَّة عسكريَّة، وفائضاً معرفياً متحضراً.

بدأ الفكر الإصلاحيُّ في نهاية القرن التَّاسع عشر يكتشف مدى تفوق الحضارة الأوروبيَّة على صعيد القوَّة وتنظيم المدينة، وهو ما أطلقوا عليه مفهوم "التَّمُدُن" الذي ينطوي على مفهوم الحضارة الحديثة التي تستند إلى مفهوم التَّقدم.

وفي هذا السِّياق أصبح السُّؤال المركزيُّ لعصر النَّهضة، ما عبَّر عنه شكيب أرسلان، الذي يلخِّص هُموم الإصلاحيِّين في ذلك الوقت، وهو: "لماذا تأخَّر المسلمون؟ ولماذا تقدَّم الغرب؟". إلَّا أنَّ الإجابة الإصلاحيةُ في مجملها غفلت عن سرِّ التَّفوق الغربيِّ الذي يستند إلى قطيعة الغرب مع أساسه الدِّيني، وقد ساهم في التباس سرِّ تقدُّم الغرب كونه جاء بقوة عسكريَّة ومعرفيَّة تسعى إلى الهيمنة والسَّيطرة. ونظراً إلى الخُصوصيَّة الحضاريَّة العربيَّة؛ فإنَّ الإصلاحيِّين لم ينظروا إلى فلسفة الأنوار بوصفها قطيعةً مع الماضي، وإنما على أساس تجديد ربط العلاقة بالماضي من خلال مفهوم "النَّهضة" وليس بمنظور "التَّقدم".

رابعاً: النهضة والتقدم

لقد كان فهمي جدعان محققاً حين عدّ مسيرة المفكرين السياسيين أو الدينيين معاكسةً لجملة المبادئ التي تضمّنتها قراءة عصر الأنوار،⁽⁹⁾ إلا أنّ ذلك لا يعني نفي وجود تيارٍ استلهم بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ فلسفة الأنوار بفعل الآثار الحاسمة التي أحدثتها الثورة الفرنسية عام 1789م.⁽¹⁰⁾ ومع ذلك فقد هيمن مفهوم "الإصلاح" على مجمل الرؤية الإصلاحية، وبقي الدين خارج إطار النقد، فقد أصبح سؤال الهوية مقدّماً على سائر المسائل المتعلقة بالاعتقاد الديني.

تعرّف الإصلاحيون الأوائل، أثناء فترة حكم محمد علي في مصر وأحمد باي في تونس قبل دخول الاستعمار بشكلٍ مباشرٍ أثناء عصر "التنظيمات" التي تؤشّر على الإصلاحات الإدارية والسياسية بشكلٍ أو بآخر، على بعض ملامح الأنوار، باستثناء مسألة النقد الديني؛ إذ انصب اهتمام الإصلاحيين على مفهوم التمدن الذي يعني تحقيق التمدن، فقد اطّلع رفاة الطهطاوي (1801م-1873م) على فولتير ومونتسكيو وروسو، وقد أمر عقب عودته من أوروبا بترجمة كتاب مونتسكيو عن "العظمة والانحطاط"، إلا أنّ قراءة رفاة الطهطاوي تقوم في المقام الأوّل على التفكير بإعادة الإسلام إلى قوّته ومجده، ومن هنا ركّز في توجهاته الإصلاحية على اقتباس العلوم الطبيعية من الغرب.⁽¹¹⁾ ويتوافق مع هذا الرأي خير الدين التونسي.⁽¹²⁾

ومع أن الإصلاحيين اطّلعوا على بعض الإنتاج الفكريّ لفلسفة الأنوار إلا أن معظم الكتب المؤسّسة للأنوار في المجال السياسي لم تكن قد تُرجمت في هذا الوقت؛ أي بعد وفاة الشيخ محمد عبده.

(9) جدعان، فهمي. أسس التّقدم عند مفكري الإسلام، عمّان: دار الشروق، 1988م، ص 15.

(10) لمزيد من التفصيل عن أثر الثورة الفرنسية، انظر:

- خوري، رثيف. الفكر العربي الحديث: آثار الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، دمشق: وزارة الثقافة، ط3، 1993م.

(11) الطهطاوي، رفاة رافع. تخلص الإبريز في تلخيص باريز، تونس: الدار العربية للكتاب، ص 7.

(12) التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيروت: دار الطليعة، 1978م.

ومن كلاسيكيات فكر الأنوار السِّياسي في تلك الحقبة، يمكن رصد المؤلَّفات التَّأسيسية أمثال: "الأمير" لميكافيللي (1513م). و"مبادئ القانون الطبيعي والسِّياسي" لتوماس هوبز (1640م). "لفيathan" أو "التَّنين" لهوبز (1651م). ورسالة في اللاهوت والسياسة" لباروخ اسبينوزا (1670م). و"رسالة في التَّسامح" لجون لوك (1689م-1690م). و"رسالة في الحكومة المدنيَّة" للوك (1689م-1690م). و"مغامرات تليماك" لفنلون (1699م). و"روح الشَّرائع" لمونتسكيو (1757م)، و"العقد الاجتماعي" لجان جاك روسو (1762م). و"القانون الطَّبيعي" لفلناني (1768م). و"خطاطة لجدول تاريخي في العقل الإنساني" لكوندورسيه (1793م). و"رسالة في الحرِّيَّة لدى المحدثين" لبنجامان كانستون (1797م). و"رسالة في التَّنظيم الاجتماعي" لسان سيمون (1804م). و"أداء المجتمع" لروبرت أوليه (1812م). و"نظام السِّياسة الوضعيَّة" لأوغست كونت (1824م). و"مبادئ فلسفة القانون" لهيجل (1821م-1831م). و"الديمقراطية في أمريكا" لألكسيس دي توكفيل (1835م). و"بيان الحزب الشيوعي" لكارل ماركس، وفردريك أنجلز (1848م). و"العدالة في الثَّورة الفرنسيَّة وفي الكنيسة" لبرودون (1858م). و"مقال في الحرِّيَّة" لجون ستوارت ميل (1859م). و"اعتبارات في الحكومات الممثلة" لميل (1861م). و"مبادئ علم الاجتماع" لهربرت سبنسر (1870م). و"الإصلاح الفكري والأخلاقي" لأرنست رينان (1871م). و"اعتبارات في سير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة" لانتوان كورنو (1872م). و"التَّطور الاجتماعي والديمقراطيَّة" لألفرد فوييه (1884م). و"سُقُوط الأصنام" لنيتشه (1889م)، و"القوانين النَّفسية لتطوُّر الشُّعوب" لغوستاف لوبون (1894م).

خامساً: تمثيلات المصلحين للنهضة والأنوار

لا يخفى على الدَّارسين والباحثين أن الشَّيخ محمد عبده (1894م-1905م) قد اطلَّع على بعض منتجات عصر الأنوار، فقد كان خلال فترة إبعاده عن القاهرة بعد نفي الأفغاني (1879م) يدخل العاصمة المصريَّة سرّاً ويقضي نهاره في بيت الطَّهطاوي يطالع ما تحتويه المكتبة من كُتُب مفيدة.⁽¹³⁾ كتلك التي عرضها

(13) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة: مطبعة المنار، 1931م، ج 1، ص 976.

وترجمها الطّهطاوي مثل: "مواقع الأفلاك في أخبار تيلي ماك" لفنلون، و"روح الشرائع" لمونتسكيو، بالإضافة إلى المعلومات التي ذكرها الطّهطاوي في كتابه: "تخليص الإبريز"، كما أن الشيخ محمد عبده تعلم مبادئ اللغة الفرنسيّة في فترة متأخرة في سنّ الرابعة والأربعين كما يذكر رشيد رضا.⁽¹⁴⁾ ثمّ أصبح الشيخ محمد عبده يقرأ مباشرة من الفرنسيّة، وقام بترجمة كتاب "التربية" لهربرت سبنسر.⁽¹⁵⁾

لقد هيمن على فكر الإصلاحيين خلال عصر التّنظيمات هاجس "التّمدن"؛ أيّ الإصلاح السياسي الذي يقوم على القيم المدنيّة الحديثة، وتجلّى في المجال الأوروبي. والتّمدن كما يعرفه الطّهطاوي هو: "تمدّن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسّاً ومعنى، وهو يكمن في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التّربية وحملهم على الميل إلى الصّفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنيّة والتّرقّي في الرّفاهيّة".⁽¹⁶⁾

ويظهر هذا الموقف لدى خير الدّين التّونسي بشكل جليّ من خلال تبني فكرة "المستبد المستنير"، إلا أن خير الدّين التّونسي كان يفكر في أسس التّقدم وشروطه التي تقوم على أخلاقيّة تستند إلى العدالة والحرّيّة، وليس الوُفوف على مفهوم العدل العربيّ فقط، كما ذهب إلى ذلك رفاة الطّهطاوي؛ فقد كان التّونسي يرغب في استلهاهم تجارب أوروبا السياسيّة والاقتصاديّة والتّقنيّة، وكان يحاول إقناع علماء الشّريعة بعدم تعارض الدّين مع ذلك؛ فقد أهّلته مكانته من الوُعي على جملة الأخطار التي تهدّد العالم العربيّ بسبب تأخّرها، فالعدل بمفهومه السياسيّ يتعارض مع الاستبداد، وعندما أصبح في آخر حياته صدرًا أعظم في تركيا طالب بتطبيق الشّريعة بوصفها سبيلاً يفضي إلى إحداث إصلاحات جذريّة دون الابتعاد عن تقاليد الشّعب، وإنّما من خلال الدّعوة إلى إقامة برلمان.⁽¹⁷⁾

(14) المرجع السابق، ص 1005.

(15) الحداد، محمد. حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2002م، ص 78.

(16) الطّهطاوي، رفاة رافع. الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973م/1977م، ج2، ص 469.

(17) التّونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: معن زيادة، بيروت: دار الطليعة، 1978م.

وهكذا فإنّه يمكن القول كما ذهب هشام جعيط إلى أن سائر الإصلاحيين السياسيين في العالم العربي قد أكدوا على "أسبقية الممارسة على النظر، وما هو تعاليمي على ما هو عقدي، وبكلمة واحدة همّ الفعل على حساب عمق الفكر، وهو أمر نلقاه في صميم الهمّ التنويري الفرنسي، وفي حين سعى التنوير إلى إسقاط العالم القديم بأسسه الثقافية، نشهد هنا نزعة نحو التوفيق والتركيب".⁽¹⁸⁾

ولقد شهد الفكر الإصلاحيّ العربيّ في هذه الفترة انفتاحاً على معظم التيارات الفلسفية الأوروبية كالداروينية والسانسيمونية والوضعية، وترجمت بعض منتجاتها، وقد وجدت هذه التيارات من يتبنّاها بشكل جزئيّ أو كامل، وخصوصاً لدى المفكرين المسيحيين السوريين واللبنانيين الذين تأثروا بالثورة الفرنسية؛ فقد بشر شبلي الشميل بالفلسفة النشئية، وطالب باستبدال العلم بالدين، ولا سيما العلم الطبيعي، فقد رأى أن معيار التفاوت بين الأمم يعود إلى تفاوتها في امتلاك ناصية العلم، فهو يقول: "نجد أنه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحلة، وكان الإنسان متقهقراً وحالته الاجتماعية سيئة كذلك، والضدّ بالضد".⁽¹⁹⁾

وفي سياق الفلسفة الوضعية تأتي دعوة سلامة موسى إلى القطيعة مع "الغيبات والتقاليد" واعتماد العلم بوصفه: "ناراً كاوية تحرق جميع الرّواسب وتبدد عفنها هباء".⁽²⁰⁾ ويصل الأمر مع سلامة موسى إلى حدّ المطالبة بالالتحاق بأوروبا جملة وتفصيلاً، فهو يقول: "لا أستطيع أن أتصور نهضةً عصريّة لأمة شرقيّة ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعيّة للكون".⁽²¹⁾

لقد طبعت فكرة التّقدم مسار الفكر الإصلاحيّ في العالم العربيّ المستوحاة

(18) جعيط، هشام. "أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي"، الفكر العربي المعاصر، ع37، كانون الأول/ ديسمبر 1985م، كانون الثاني، يناير 1986م.

(19) غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، ط2، 1985م، ص190.

(20) موسى، سلامة. تربية سلامة موسى، القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1958م، ص25.

(21) موسى، سلامة. ما هي النهضة؟، القاهرة: دار الجيل، 1947م، ص30.

من فكر وفلسفة الأنوار من خلال هيمنة الوضعيّة والدّاروينيّة، إلّا أنّه لا بدّ من الإشادة بفكر الكواكبيّ (1849م-1902م) الذي واصل نقده المستنير لموضوع الاستبداد في كتابه: "طبائع الاستبداد" بعيداً عن فكرة التّقدم المستمر من خلال الالتزام العربيّ الإسلاميّ الصّادق، الذي أدخل بُعداً عقليّاً إلى مشروع التّنوير، فضلاً عن همّ الإصلاح السّيّسيّ.⁽²²⁾

من هنا أصبحت فكرة "التّقدم" أحد وُجوه القطيعة مع الذات والتّراث العربيّ، والاقتراب من فلسفة تتماهى مع الآخر، وذلك من خلال الإيمان بضرورة الالتحاق بقطار التّاريخ الأوروبيّ المندفع بقوةٍ إلى الإمام حضاريّاً وثقافيّاً ومؤسّساتيّاً، الأمر الذي عبّر عنه طه حسين في عبارته الشهيرة: "علينا أن نصبح أوروبيّين في كل شيء، قابليّن ما في ذلك من حسناتٍ وسيئات." ⁽²³⁾

ويصور الأستاذ برهان غليون هذه المرحلة بدقّة حين يقول: "أصبح التّقدم هو هدف المجتمع الإنسانيّ عامّةً والمجتمع العربيّ خاصّةً، فأصبحت التّقدميّة دين النّخبة الحديثة المتعلّمة، لا يخلو كتابٌ من ذكرها أو الإشارة إليها؛ فأصبح التّقدم مطلباً عامّاً تقوم من أجله الثّورات، وتبرّر به الحُكومات إجراءاتها السّيّاسية والاقتصاديّة، وصار مصدر مشروعيّة الكلام والعمل معاً، لا يتنظم عقلٌ بدونه." ⁽²⁴⁾

سادساً: الأنوار والنقد الدّينيّ

إذا كان النّقد هو أحد أهمّ مميّزات فلسفة الأنوار، فإنّ نقد الفكر الدّينيّ يتمتّع بأهميّة خاصّة في إطار هذا النّقد، وذلك من خلال نقد الثيولوجيا⁽²⁵⁾ الدّينية المسيحيّة المتعلقة بالمعجزات والطّقوس والأسرار، فقد كان لفلسفة اسبينوزا في

(22) الكواكبي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975م.

(23) حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: مطبعة المعارف، 1938م، ص 20.

(24) غليون، اغتيال العقل، مرجع سابق، ص 180.

(25) الثيولوجيا: مصطلح يعني اللاهوت بالمفهوم الغربي النصراني واليهودية. وهو علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته. [المحررون]

هذا المجال أثرٌ بالغٌ؛ فوحدة العقل، والله، وقوانين الطبيعة التي يقوم عليها مذهب اسبينوزا في وحدة الوجود، تعني إبطال المعجزات، "فلو حصل شيءٌ في الطبيعة لا يتبع قوانينها الذاتية فقد يناقض النظام الطبيعي الضروري الذي وضعه الله، وإلى الأبد، في الطبيعة بواسطة قوانينها الكونية". وعليه، فإن الإيمان بالمعجزة يجعلنا نشك في كل شيء، ويقودنا إلى الإلحاد.⁽²⁶⁾

إن الإلحاد بهذا المعنى ليس إنكاراً لوجود الله وحسب، بل هو أيضاً إنكار لقوانين الطبيعة، فهو يضع الإنسان أمام اختيارين كلاهما يؤدي إلى إلحاد: إما إيماناً بالمعجزات، ومعناه إنكار العقل وقوانين الطبيعة، وإما إيماناً بالعقل وقوانين الطبيعة، وهو يؤدي إلى إبطال الدين القائم على المعجزات، وهذا رهان ترفضه فلسفة اسبينوزا التي تقوم فلسفته على وحدة العقل والله وقوانين الطبيعة؛ فقد أثارت الفلسفة السبنوزية جدالاً حاداً بين المفكرين الألمان خاصة "ياكوبي"، و"مندلسون" و"فيزغان" الذي لخص الخصوصية الفكرية بين معارض الأنوار "ياكوبي"، ومناصرها "مندلسون"، وذلك في كتابه "خلاصات فلسفة ياكوبي ومندلسون" عام 1786م، وقد بعث به إلى "كانط" الذي كتب مقالاً عدّ بياناً من أجل الأنوار: "ما هي الأنوار؟".

إن الذين عارضوا الأنوار صبّوا نقدهم على فلسفة الفيلسوف الألماني "ليسنغ" (1729م-1781م) الذي كان من أبرز مناصريها، فلقد اتهموه بالاسبينوزية، وخاصة أن اسبينوزا أخضع مسألة الإيمان والألوهية لعقلانيته الرياضية، كما قام بنقد نصي للكتاب المقدس.

والملاحظ أن ياكوبي ومندلسون وفيزغان وليسنغ كانوا يهوداً مثل اسبينوزا نفسه، وقد حاول ليسنغ التوفيق بين اليهودية والفلسفة الألمانية في كتابه: "ناتان الحكيم"، وفي كتابه: "اليهود"، كما حاول مندلسون ذلك في كتابه: "أحاديث حول خلود النفس" إلا أن الأنوار الألمانية عموماً، وبخلاف الأنوار الفرنسية، لم تقف موقفاً معارضاً من الدين.⁽²⁷⁾

(26) أوامبل، علي. في معنى التنوير، ضمن: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م، ص141.

(27) المرجع السابق، الصفحة ص141.

وبحسب هشام جعيط؛ فإنَّ أوروبا التي برزت آنذاك إنَّما كانت أوروبا المدافع؛ بمعنى آخر لم تكن ذات علاقة بالأنوار التي كانت تبدو على الدوام مرَّحبةً بتنوُّع البشريَّة الثقافيَّة، والتي كانت تكافح في سبيل قيم رفيعة، ومع ذلك فأوروبا بنت الأنوار، بقدر ما كانت تقيم هدفها الإمبرياليَّ على أيديولوجيا التَّقدم والحريَّة والعقل، التي كانت تنحدر مباشرةً من فلسفة الأنوار، وكانت مصحوبةً بيقين امتلاك الحقيقة.

وتحديدًا نحو عام 1880م، بدأ يرسم التَّيار الإصلاحِي السِّياسي الدِّيني مع السَّيد جمال الدِّين الأفغانيَّ والشيخ محمد عبده، وهو التَّيار الذي كان مدعوًا لبغْدو الحركة الأهمَّ للنَّهضة العربيَّة بوصفها حركةً شاملة، ليس في محتواها الدِّقيق، وهو لغوي أدبي، والحال فقد وقف هذا التَّيار موقفًا واضحًا جدًّا ضدَّ كلِّ محاولةٍ للتَّقليل من قيمة الدِّين العربيِّ، وكان يؤسِّس رؤيته الإصلاحِيَّة على مقدماتٍ متعارضة تعارضًا مطلقًا مع مقدمات منطق الأنوار؛ إذ أصبحت الاستجابة الإصلاحِيَّة العربيَّة تؤمن بأنَّه: "يجب المضيَّ نحو مزيد من الدِّين، وليس نحو دينٍ أقلَّ".⁽²⁸⁾

ويؤكِّد علي أومليل موقع النَّقد الدِّيني في الفلسفة الإصلاحِيَّة العربيَّة، إلَّا أنَّه يتفق مع هشام جعيط في المسألة الدِّينية وفلسفة الأنوار، فهو يقول: "لا يمكن القول إن آراء الأنواريِّين في المسألة الدِّينية قد انتقلت لتؤثِّر على المفكرين العرب الإصلاحِيِّين، فما كان لهؤلاء أن يذهبوا في نقدهم للظاهرة الدِّينية والوحي والمعجزات، إلى المدى الذي ذهب إليه الأنواريُّون. وذلك أن هناك فُروقات في الموقف من الدِّين هنا وهناك. فقد نقض الأنواريُّون المفهوم المتوارث للدِّين؛ لأنَّ هناك تقدِّمًا علميًّا بفضل ثوراتٍ علميَّة متعاقبة، فكان لا بُدَّ أن تصادم العقلانيَّة العلميَّة والفلسفيَّة لعصر الأنوار بالأسانيد التي يركِّز عليها الإيمان بالوحي وكتبه المقدسة، وبالمعجزات حين تكون حجةً لإثبات الأديان. لقد استعاضت الأنوار الفرنسيَّة في مجملها عن دين الكُتب المقدسة ووساطة الكنيسة (بدينٍ طبيعيٍّ)، في حين أن الأنوار الألمانيَّة إمَّا حاولت التوفيق بين الدِّين والعقل، أو أن يكون الدِّين في حُدود العقل.

(28) جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلامية، بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2000م، ص 142.

ما كان للمفكرين الإصلاحيين العرب أن يتخذوا الموقف النقدي نفسه من الدين، لأنّ هذا الأخير يمثل هويّة جماعيّة دفاعيّة لمجتمعاتها الواقعة تحت الضّغط الأجنبيّ، وقُصارى ما يستطيعونه هو تخليصُ الدين من الخرافات ومن الوسائط، أي: من سلطة الفقهاء التي تتوسّط بين النصوص المقدّسة الوسيطة بين النّاس، ومن سلطة شيوخ التّصوف الشّعبيّ والطّرقى.⁽²⁹⁾

إذن؛ فقد تعاملت السّلفية الإصلاحيّة مع الخطاب التّنويري على نحو انتقائي يعمل على معارضة الأنوار ببعض فكر الأنوار؛ فقد رفضت الدّعوة إلى الانفصال عن الدين، فالأفغانيّ يشنّ حملة لا هوادة فيها ضدّ الاتجاهات التّحديثيّة، ويصف الحضارة الصّناعيّة بأنّها أصلُ الحُرُوب، وأنّ هذا التّقدم ليس سوى بربريّة، فالّتقدم الحقيقيّ يتمّ من خلال الالتزام بالأخلاق الفاضلة والتمسك بمبادئ الدين وأصوله الرّوحيّة، ويذهب إلى القول: "إن ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا [من حيث الرّقّي والأخذ بأسباب التّمدن] هو عين التّفهقر والانحطاط، لأنّنا على تمدننا هنا مقلدون للأمم الأوروبيّة، وهو تقليدٌ يجرّنا بطبيعته إلى الإعجاب بهم، والاستكانة لهم، والرّضى بسلطانهم، وبذلك تتحوّل صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السّلطة والغلبة إلى صيغة خُمول وصنعة واستئناس لحكم الأجنبيّ."⁽³⁰⁾

في هذا السّياق فإنّ الأفغانيّ يقرّر أن تقويض الدين يعني مناهضة الحضارة، فعِللُ الانحطاط العربيّ ناشئة عن التّدخلات الخارجيّة، وعن استبداد الحُكّام، وعن تأويل سحريّ للدين، فهو لا يكتفى بمجرد الدّعوة إلى تنقية الإسلام بالعودة إلى ممارسة السّلف، بل يقف من مبادئ الأنوار موقفًا نقديًا يتجاوز خطابات التّحديث؛ فالحادثة الصّناعية الغربيّة تُولّد الحُرُوب، وهذا التّقدم موسومٌ بالبربريّة، فالحضارة الحديثة مثقلةٌ بآفات أخلاقيّة بسبب الجشع المولّد للحُرُوب، والتّقدم الحقيقيّ لا يكون إلّا إذا قام على أُسسٍ إنسانيّة أخلاقيّة تستند

(29) أو ملبل، في معنى التّنوير، مرجع سابق، ص 141-142.

(30) الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص 62.

إلى مبادئ روحية، فالغرب لا يتميز عن العالم العربي إلا في الوسائل والأدوات والقوة المادية، أما التقدم الحقيقي فالشرق والغرب بعيدان عنه، فقد تراجعت البشرية بأسرها بسبب ردتها الروحية.⁽³¹⁾

سابعاً: الأنوار ونقد الاستبداد

إذا كان النقد أحد أهم مرتكزات فلسفة الأنوار؛ فإن مسألة نقد الاستبداد هي أحد أهم انشغالات العقل الإصلاحي العربي تبعاً لعقل الأنوار الذي تناول الاستبداد على نحو واسع، ويُعدّ "مونتسكيو" أحد أكبر منظري القرن الثامن عشر الذي ميّز بين الاستبداد والملكية المطلقة؛ إذ الملكية المطلقة غريبة، أما الاستبداد فهو شرقي؛ ففي حين الحكومة الملكية المطلقة يحكم فيها الفرد وفق قوانين مستقرّة، فإن الحكومة الاستبدادية تستند إلى حكم فردٍ بغير قوانين ولا قواعد، وإنما بحسب الهوى. وفي هذا السياق ظهر مفهوم "الاستبداد الشرقي"، وقد أخذت هذه الفكرة طريقها إلى الإصلاحيين العرب والمسلمين، إلا أنهم وضعوها في إطار ثنائية التّقدم والتّأخّر، أو التّمدن والانحطاط، وهيمنة النّزعة التّسييسية على مجمل الفكر الإصلاحي الذي طالب بإقامة نظام حكم دستوري؛ إذ تولّدت قناعة بأن أحد أهم أسباب تأخر العالم العربي هو طبيعة النظام السياسي المستبد.

وفي هذا السياق تولّدت فكرة "المستبد العادل"، التي تستند فكرتها إلى استرشاد الحكم بالفلسفة، تلك الفكرة الأفلاطونية التي تمّت استعارتها في عصر الأنوار، وقد تنبّه رشيد رضا إلى فضل الأوروبيين في نشر هذه الفكرة؛ إذ يقول: "أعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة، واصطبغ أنفسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيّد بالشورى والشرعية بالحكم المطلق الموكول إلى إدارة الأفراد". ويؤكد أن فكرة الحكم الديمقراطيّ الدستوريّ أوروبية المنشأ فهو يقول: "لا تقل أيها المسلم إن

(31) انظر:

- الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، 1979م.

- رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مرجع سابق، ج1، ص27-95.

هذا الحكم (الدستوري) أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرَة الأوروبيين، والوفوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبارٌ بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام.⁽³²⁾

وإذا كانت فكرة "المستبد المستنير" أوروبية المنشأ، فإن فكرة "المستبد العادل" لدى الإصلاحيين العرب مستوحاة من التراث العربي، وتبدو الدَّعوى الإصلاحية إلى "المستبد العادل" متناقضةً مع الحكم الدستوري والشورى التي تكافئ الديمقراطية التي طالما نادوا بها، إلا أن الظرف التاريخي الذي تولدت فيه هذه الفكرة يُنبئ عن سبب المطالبة بالمستبد العادل؛ نظرًا إلى ما تعرَّض له الأمة من اعتداء خارجيٍّ وجهل داخليٍّ؛ فالأفغاني يدعو إلى استبدادٍ عادلٍ يقترب من مفهوم الملكية المطلقة التي ميَّزها "مونتسكيو" عن الطغيان، فهو يقرر: "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق إلا إذا أتاح الله له رجالاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد."⁽³³⁾

ويؤكد الشيخ محمد عبده هذه المطالبة بشكل صريح من خلال الدَّعوة إلى "مستبدٍ يُكره المتناكرين على التعارف" يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرَّهبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرَّغبة، عادلاً لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه.⁽³⁴⁾

لقد آثر الفكر الإصلاحيّ العربيّ فكرة "المستبد العادل" على الرِّغم من تأكيدهم على الحكم المقيّد بالقوانين، وفضيلة النظام السِّياسي الديمقراطي الشُّوريّ، إلا أنهم كانوا يفكِّرون في الوضع المشخّص أمامهم آنذاك، الذي يتطلب حلاً لا يحتمل التَّأجيل بانتظار وعي الناس، وانتظار تشكّل ديمقراطية تستند إلى التدرج البطيء.

(32) رضا، محمد رشيد. مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة: وجيه كوثراني، بيروت: دار الطليعة، 1980م، ص 97.

(33) المخزومي، محمد. خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت: دار الحقيقة، 1980م، ص 78.

(34) عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج 3، ص 215.

كانت فلسفة الأنوار الأوروبية في القرن الثامن عشر منعطفًا تاريخيًا تحكّم في مجمل الإنتاج المعرفي الغربي والعالمي، فقد أحدثت قطيعة معرفية مع النسق المعرفي الذي كان سائدًا غربًا، ولعلّ هذه القطيعة كانت ضرورية للخروج من أفق التخلف والدُخول في مسالك النهضة في الواقع الأوروبي؛ وذلك نظرًا إلى هيمنة نماذج معرفية تتسم بالسحر والخرافة والطغيان، ترسّخت من خلال المنظورات الدينية المسيحية واليهودية المحرّفة، وقد تبلورت فلسفة الأنوار في إطار مفهوم التّقدم التاريخي عن ثلاث قطائع أساسية؛ الأولى: تقطع مع الاشتغال بالإله وتوّلّه الإنسان، والثانية: تقطع مع الاشتغال بالدين وتقُدّس الدنيا، والثالثة: تقطع مع الاشتغال بالغيب والوحي وتخضع للوضع والعلم.

لقد عملت هذه الفلسفة منذ انطلاقتها في أوروبا على ترسيخ مبادئها التي تستند إلى العقلانية والعلمانية، وعلى تعميم نموذجها بوصفه نموذجًا كونيًا يصلح في كلّ زمان ومكان، الأمر الذي أفضى إلى تشكّل مركزيّة غربيّة انقلبت إلى عنصرية تمييزيّة فاضحة تمثّلت في احتقار الثقافات والشُعوب الأخرى وخاصة الشرقيّة منها، وتكشّفت عن انقلاب العقل إلى اللاعقل، ومن العدل والمساواة إلى الاستبداد والطغيان، وزحفت إلى العالم لفرض هيمنتها وسيطرتها بحجج تحرير العالم وتمدينه وفق أيديولوجيا استعمارية أنتجت خرابًا عامًا، وطغيانًا بالغًا، وحصارًا منظمًا، وظلمًا مكثفًا، ولعلّ هذا الانقلاب حمل بعض الأنواريين على انتقاد منتجات الأنوار، كما فعل أدورنو وهوركهايمر أحد مؤسسي مدرسة فرنكفورت، في كتابه: "جدل التنوير"، وكذلك بعض فلسفات ما بعد الحداثة.

وقد تلقّف فلسفة الأنوار جملة من المفكرين والفلاسفة في العالمين العربي والإسلامي دون تمحيص أو نقد، وهم بذلك وقعوا في نقيض قصد الأنوار التي تقوم على "الانتقاد". وعلى الرّغم من الإنجازات العظيمة لهذه الفلسفة إلا أنّ معظم المشتغلين بها تلقّوها كما تحدّدت في واقعها الغربي، وعملوا على نقلها إلى العالم الشرقي دون الالتفات إلى روحها.

وقد شكّلت فلسفة الأنوار نموذجاً إرشادياً للفكر الإصلاحي العربي الإسلامي إبّان عصر النهضة؛ إذ تأثّر معظم المفكرين العرب بهذه الفلسفة بطرق

مختلفة، وعملوا على توظيفها في قضايا النهضة والإصلاح، ويبدو أن معرفة الإصلاحيين بالفكر الإصلاحي لفلسفة الأنوار واتجاهاته كانت عابرة ولم تكن راسخة، فلا نزال حتى الآن نجهل مسارات انتقال فلسفة الأنوار وآليات قراءتها وتوظيفها في المجال العربي الإسلامي؛ فالإشارات التي وردت في الخطاب الإصلاحي لا تمدنا بمعرفة كافية عن هذه الفلسفة التي شغلت أوروبا في القرن الثامن عشر، وخاصة ألمانيا وفرنسا.

ويُعد الشيخ محمد عبده أحد أبرز ممثلي الفكر الإصلاحي فيما أُطلق عليه "عصر النهضة"، فقد شكّلت فلسفة الأنوار نموذجاً وتحدياً في الآن نفسه، وإذا كان سؤال "ما الأنوار؟" الذي تولّى الإجابة عنه الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط" قد شغل الفكر الأوروبي ولا يزال؛ فقد شكّل هذا السؤال فلسفة "الحركة الإصلاحيّة" التي تناولت الأسس الفلسفيّة التي يستند إليها فكر الأنوار؛ كالعقلانيّة والحريّة والإنسان، إلّا أنّه من الملاحظ أن تعاطي "الفلسفة الإصلاحيّة" بزعامة محمد عبده عملت على تقريب معنى "الأنوار" من المجال التداوليّ العربي الإسلامي.

وتدلّ المعالجات المختلفة لهذه الظاهرة على أن الفلسفة الإصلاحيّة لم تتوفر على معرفة راسخة بأصول "فلسفة الأنوار"، وعملت على توظيفها بشكل تلفيقيّ بسبب طبيعة الأيدلوجيّة الإصلاحيّة التوفيقيّة، التي انشغلت بواقع التخلف والاستبداد الداخليّ والهيمنة الاستعماريّة الطاغية الخارجيّة.

ولعلّ المتفحّص لهذا الفكر يخرج بنتائج أوليّة تُبيّن كيف استطاع الآخر الغربيّ الاستعماريّ التأثير في أولويّات الفكر الإصلاحيّ العربيّ الإسلاميّ، من خلال إعادة تعريف "الأنا" من خلال "الآخر"، كما تُبيّن الطّبيعة الاستغلاليّة في إعادة تشكيل الهوية الإسلاميّة، التي تعرضت لانتكاسات معرفيّة وتاريخيّة بسبب شيوع التقليد والمحافظة، وأسفرت عن سقوط العالمين العربيّ والإسلاميّ أمام القوى الاستعماريّة المدجّجة بالمعارف والجُيُوش.

ويبدو أن الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ لم يتغلغل في أصول فكر "فلسفة الأنوار"، وإنّما عمل على بلورة هويّة إسلاميّة تحت ضغط سؤال الهوية التي

باتت مهددةً بالانقراض والتلاشي من خلال إشكالية التّقدم المرتبط بـ"فلسفة الأنوار"، في مقابل التّخلف المرتبط بـ"الفكر الإسلاميّ".

ويبدو أن سؤال عصر النّهضة والفكر الإصلاحيّ حول الهوية والإصلاح والتّقدم لا يزال حاضرًا بقوة في الفكر العربيّ الإصلاحيّ المعاصر. وعلى الرّغم من مُرور عُقودٍ عدة؛ فإنّ العالم العربيّ والإسلاميّ لم يتخلص من إشكاليّاته، ولم يتمكّن من تحقيق نهضة منشودة، وحادثة مفقودة مرجوة، بل على العكس من ذلك فقد ترسّخت صنوفٌ عدة من التّبعية المعرفيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، عن طريق جملة من المفكرين الليبراليين والقوميين والاشتراكيين؛ إذ لا تزال تهيمن على مجمل هذه الأطروحات فلسفات تتبنّى منهج القطيعة مع التّراث، والقطيعة مع التجربة الحضاريّة الإسلاميّة كما يظهر ذلك جليًّا عند محمد أركون ومدرسته، وعبد الله العروي وأتباعه، وحسين مروّة وأنصاره، وبصورة أقلّ حدّة عند محمد عابد الجابري وحسن حنفي.

وفي سياق الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ ظهرت جملةٌ من الأطروحات التي حاولت الانتفاع بفلسفة الأنوار وتوظيفها في المجال الإسلاميّ، وتمثّل مدرسة أسلمة العلوم التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ نموذجًا لهذا التّوظيف، يتفاوت بين الإبداع والتقليد، ولعلّ الأثر الأكبر لفلسفة الأنوار إسلاميًّا ركّزت على الجانب السّياسي كما ظهرت على يد طارق البشري ومحمد سليم العوا وغيرهما. وتعدّ محاولة أبو يعرب المرزوقي من المحاولات الجادة في استلهام روح الأنوار وتطبيقها إسلاميًّا، إلا أنّ طبيعة اللّغة الفلسفيّة الشّاقة لديه حرمت من الانتفاع به. وتعدّ مغامرة طه عبدالرحمن من أكثر المحاولات التّجديديّة نضجًا واكتمالًا؛ نظرًا إلى شمولها وتكاملها، وتضلّعها بالتّراث الفلسفيّ الأنواريّ، والتّراث الفلسفيّ الإسلاميّ، فقد عمد إلى بناء نماذج نظريّة إسلاميّة مغايرة لواقع الحداثة الغربيّة تؤسّس لحداثة إسلاميّة منتظرة.

ومن الملاحظ أن الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ المعاصر أقلّ وعيًا من الفكر الإصلاحي في عصر النّهضة في بعض جوانبه، فقد انحدر في مجالات متعدّدة إلى العُنف والقطيعة من خلال تصاعد حركات الإسلام السّياسي التي تنظر إلى

الفكر الإصلاحي بوصفه مقدمةً للتَّغريب وليس التَّحديث، وتبدو الحاجة اليوم أكثر ضرورةً وإلحاحاً إلى إعادة النَّظر في مفهوم "الأنوار" واستلهامه لإنجاز حادثةٍ إسلاميةٍ ثانية، طال انتظار العالم الإنساني لها.

إنَّ فلسفة الأنوار التي تلقَّاها الإصلاحيون في العالم العربيِّ الإسلاميِّ تمَّ تكييفها وفق الحقل الدَّلالي والمجال التَّداولي العربيِّ الإسلاميِّ، وليس في سياق الفلسفة التي كانت معروفةً في القرن الثَّامن عشر في أوروبا، التي تتجلَّى في مفهوم الانتقاد بدل الاعتقاد، والنَّقد الدِّيني منه بشكل خاص، الذي تبلور مع حركة الإصلاح البروتستانتيِّ من خلال الدَّعوة إلى حُرِّيَّة تأويل النُّصوص المقدَّسة، والتَّصدي لظاهرة الطغيان الكنسي، ورفض فكرة التَّوسط بين الخالق والمخلوق، كما قامت على التَّأكيد على أولويَّة الإنسان ودعم استقلاله وإرادته، وإزاحة الشرعيَّة السِّياسيَّة المتعالية، ووجوب كونها صادرةً عن التَّعاقد الاجتماعيِّ الحرِّ.

لقد أسفرت تلك المبادئ عن قطيعةٍ مع الماضي، وولادة تصوُّرٍ جديدٍ للتَّاريخ البشريِّ يتأسَّس على مفهوم "التَّقدم" بوصفه إطاراً مرجعيّاً للتَّحول الاجتماعيِّ، والوعي بمقتضيات الحاضر والمستقبل، وبهذا يتبدَّى التَّصور التَّاريخيِّ الإنسانيِّ بوصفه مساراً للعقل الإنسانيِّ يضمن التَّخلص من عوائق الخرافة والأسطورة والاستبداد، والتَّوجُّه نحو العقل والعلم والحرِّيَّة.

إلا أنَّ التَّلقي الإصلاحيِّ العربيِّ الإسلاميِّ الذي شهد فترة الانفتاح على التَّيارات الفلسفيَّة الأوروبيَّة آنذاك؛ كالدَّاروينيَّة والسَّانسيُمونيَّة والوضعيَّة، التي طبعت فلسفة الأنوار، عمل على توظيفها في اتجاهٍ معاكسٍ لفلسفة الأنوار؛ إذ تتواتر الرُّؤية الإصلاحيَّة العربيَّة الإسلاميَّة على القول بضرورة الوصل بين الدِّين والتَّراث، والوصل بين العقل والوحي، والوصل بين الإله والإنسان، والوصل بين الدُّنيويِّ والأخرويِّ، بدلاً من القطيعة والانفصال.

أثر المفاهيم الفلسفية الغربية في الفكر الإسلامي العلمانية وتداعياتها نموذجاً

نعمية إدريس⁽¹⁾

مقدمة

نحاول هنا تسليط الضوء على بعض الأفكار والمفاهيم التي ولدت في الغرب، ونقلت إلى العالم الإسلامي عبر عدة قنوات مؤثرة في البنية الفكرية المفاهيمية للمجتمعات الإسلامية، بل كانت سبباً مباشراً في إثارة الجدل والنزاع والفتنة بين أبناء المجتمع الإسلامي، بسبب تباين المواقف من هذه الأفكار الوافدة. من ذلك العلمانية بوصفها مفهوماً ظهر في الغرب المسيحي وما نتج عنها من تداعيات خطيرة على المستويين الفكري والسلوكي. لقد كانت البداية بفصل السياسي عن الديني، ثم توالى فصل كل مجالات المعرفة والحياة عن الدين، ووصل الفصل إلى إقصاء عالم الغيب والميتافيزيقا، ثم إنكار الله علانية بالإعلان عن موته. في المقابل حلّ الإنسان محل الله، فالإنسان هو الكائن الأعلى الذي يمتلك قدرات عقلية من ذكاء وتخيل وإبداع تمكنه من التفوق والتسلط، بل تصعد به إلى أعلى مراتب التقديس والتأليه.

وكانت العلمانية سبباً في وجود مذاهب وفلسفات إحادية؛ كالوضعية والماركسية والبنوية والوجودية، التي تؤمن بالإنسان في بعده المادي فقط،

(1) دكتوراه في الفلسفة، أستاذة محاضرة بالمدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة في الجزائر، متخصصة في الفلسفة المسيحية. البريد الإلكتروني: drisnaimaens@yahoo.fr

وتريد أن تقدم تفسيراً لكل شيء، بل إذا لزم الأمر أن تنتصب بوصفها قوى مطلقة واستبدادية.

إن الإنتاج الفكري المرتبط بعصر النهضة الأوروبية وفلسفة التنوير، يكرس المادية وإسقاط الماورائيات بكل صورها، مما انعكس سلباً على وضع الدين المسيحي والقيم الخلقية، خاصة بعد ظهور المذاهب الفلسفية المصروفة بإلحادها، التي عملت على محاربة الدين والأخلاق بكل جرأة وتحداً، والأخطر من ذلك أنها وضعت الأديان كلها (غتها وسمينها) في سلة مهملات الماضي مع التخلف والظلامية.

وقد استهدفت العلمانية والحداثة الإسلام في هذه الحرب، فما حدث في الغرب المسيحي انسحب وطبق على المجتمعات الإسلامية وأطرها الفكرية، فالإسلام الذي كان رمز القداسة والتعالى أصبح موضع شك وهجوم من بعض أبنائه من المسلمين، مثله مثل المسيحية، مع أن المنطلقات العقدية والممارسات السلوكية للإسلام تختلف في جوهرها عن المسيحية، بل إن ما طبق في أوروبا من فصل للدين عن السياسة والاقتصاد والفكر والأخلاق، جرت وتجرى محاولة تطبيقه في المجتمعات العربية والإسلامية؛ أي حضور العلمانية بتداعياتها المختلفة في مجتمعاتنا بصور سافرة وأخرى متحجبة.

وهذا أدى إلى ظهور كثير من الإشكالات، إلى درجة الجدل المحتدم بين أبناء المجتمع الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى إفراز آراء مختلفة ومتناقضة فيما يخص قبول قيم العلمانية والمذاهب القريبة منها أو رفضها. وفتح باب الحديث عن الإسلام من زوايا عدة؛ كل حسب قناعته. فنجد فريقاً يتمسك بالإسلام ويرفض العلمانية شكلاً ومضموناً، وفريقاً يؤكد أن قيم العلمانية تتسجم مع تعاليم الإسلام، وفريقاً آخر يرى في العلمانية الحل الأمثل للخروج من أزمة التخلف بكل أنواعه، على غرار ما حدث في الغرب المسيحي. ولتأطير الموضوع، سنتطرق الدراسة إلى ظهور العلمانية في المجتمعات الغربية، وإبراز كيف أثرت سلباً في منظومتها الدينية والقيمية، ثم تبيان كيف انتقل هذا الأثر السلبي من الغرب إلى المجتمعات العربية الإسلامية.

أولاً: ظهور العلمانية في الغرب وانتقالها إلى البيئة الإسلامية

إن فهم العلمانية ومدى توافقها أو مخالفتها للإسلام يسلّزم تعرّف الظروف التي ظهرت فيها العلمانية في الغرب، وطرق انتقالها إلى البيئة الإسلامية، وبيان ذلك الآتي:

1 - ظهور العلمانية والتيارات الإلحادية في الغرب المسيحي

بالرجوع إلى الخلفية التاريخية لمشكلة الفكر الغربي، فإننا نجد ذات قاعدة مادية في أصلها؛ لأننا إذا عددنا التراث اليوناني مصدر إلهام الحضارة الغربية الحديثة علمنا أن هذا المصدر الملهم يكتسي الطابع المادي في عمومهِ؛ إذ المعروف عن الفلاسفة اليونان الأوائل خاصة فلاسفة المدرسة الأيونية⁽²⁾ وأنصار مذهب الذرة، أنهم لم يعترفوا بالخلق من العدم، ونجد أقصى صور التفسير المادي عند ديمقريطس وأبيقور ولوقريطس "وغني عن البيان أن مقتضى هذا التصور المادي إنكار ما ليس بمادي، مما جعله منبعاً ومصدراً للإلحاد بكل دلالته".¹ وقد تغلغل هذا التيار المادي في الذهنية الغربية قبل ظهور المسيحية، لكن حتى بعد مجيئها واعتناق الآلاف لها، إلا أنها لم تتمكن من اقتلاع جذور هذه النظرة المادية مع ما دعت له من روحانية وتعالٍ.

وهذا يؤكد الاستقراء التاريخي الحديث والمعاصر، الذي نجده امتداداً لتراث الماضي في بعده اليوناني، فالإنتاج الفكري المرتبط بعصر النهضة وفلسفة التنوير يكرس المادية ويسقط الماورائيات بكل صورها، مما انعكس سلباً على وضع المسيحية، خاصة بعد ظهور المذاهب الفلسفية التي لا تؤمن بالميتافيزيقا ولا اللاهوت، وتصرّح بالإلحاد.

وهذا ما وضحه "بوترو" في كتابه عن علاقة العلم بالدين؛ إذ بيّن أن الوضع الديني بدأ يهتز ويغوص في الصوفية الفردانية بداية من عصر النهضة، فيقول: "وبالانحلال الداخلي للاتجاه المدرسي كما للظروف الخارجية نتجت الحركة

(2) المدرسة الأيونية: نسبة إلى أيونية، وهي مستعمرة يونانية، تقع في تركيا، ومن أشهر أعلامها: أرسطو وهوميروس وأنكسيمناس. [المحررون].

الثانية التي تميز النهضة، من جهة المسيحية المتصوفة التي وضعت جوهر الدين في الحياة الباطنية من خلال العلاقة المباشرة للروح مع الله في التجربة الشخصية للخلاص والتطهير، منفصلة بذلك عن الكنيسة التقليدية. هذه الظروف قدّمت ما يسمى بالإصلاح والتجديد.⁽³⁾ فالإصلاح والتجديد كان لهما الأثر الكبير في الإنتاج الفلسفي؛ لأن: "الفلسفة قطعت الصلة التي ربطت بينها وبين اللاهوت في المرحلة المدرسية... لقد تحررت -وبطاقة معتدلة- من عبودية اللاهوت... مغيرة المشرف عليها، متجهة نحو الاستقلال."⁽⁴⁾

هكذا بدأت تظهر المذاهب الفلسفية المنكرة للميتافيزيقا واللاهوت، وأخذ ينمو هذا الاتجاه ويتأصل حتى ظهور الفلسفة الأوروبية الحديثة في القرن السابع عشر، والمعاصرة التي يؤرخ لها من أواخر القرن التاسع عشر، التي "غلب على مدارسها ومذاهبها الإلحاد الصريح، نتيجة الغرور بتقدم العلوم المادية والصناعات في أوروبا، أو التشاؤم الذي ساد بعض المجتمعات في أعقاب الحرب العالمية الثانية."⁽⁵⁾ هذه الحرب كانت سبباً في ظهور فلسفات الإلحاد والإحباط بكل أنواعها، وعلى رأسها الوجودية الملحدة؛ لأنه "عندما اصطدم الفكر الديني بالحرب العالمية الأولى ودعا إلى الانسحاب من المعمة والانعزال عن العالم، ورأى الخلاص في القفزة العمياء إلى المسيح والسكون إليه وفيه وجودياً، وذلك حسب ما رآه المفكر الديني الأول كيركجارد، ولكن عند صدمته بالحرب العالمية الثانية اضطر للتدخل وقال: "لا في وجه الفاشستية."⁽⁶⁾

لكن "لا" هذه لم تشفع أمام الردة الدينية التي اجتاحت أوروبا والعالم الغربي لاحقاً، بل أصبح كل ما له علاقة بالمسيحية موضع اتهام وشك على أساس أنها

(3) Boutroux, Emile. *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*. Paris: Ernest flammariion editeur, 1916, p. 13.

(4) Ibid., p. 13.

(5) التفتازاني، أبو الوفاء الغنيمي. "منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية في الجامعة"، مجلة المسلم المعاصر، مج5، ع19.

(6) الفاروقي، إسماعيل راجي. "التحرك الفلسفي الحديث"، مجلة المسلم المعاصر، مج10، ع39، ص15.

هي المسؤولة عما حدث من جرائم، واتهام المسيحية يعني اتهام الله مباشرة، فقد ادعى مفكرو الغرب "أن إلههم الذي سمح بتعذيب اليهود وقتل الملايين من الناس الأبرياء وتدمير مدن برمتها، إله ميت، وأن الدين لا بد له من التخلص من كل عنصر ماورائي مطلق؛ إذ يكمن الشر في الماورائية والإطلاق بالذات، وأخذ المفكرون ينشرون الكتب بالعشرات.. مؤكدين أن كل ما ورائي، فوق الطبيعة خرافة وأسطورة." (7)

هكذا بدأت محاربة الدين ثم الأخلاق بالنظر إليها نظرة نسبية، دون ربطها بأي بُعد ديني. فكل القيم تخضع لمقياس الإنسان فقط، وقد كرس هذا الاتجاه تصاعد تيار الوضعية، الذي تحدى كل تراث الفلسفة والميتافيزيقا، وأثر في مفاهيم العلوم الإنسانية ومناهجها، وهذا يجعلنا نوافق القول بأن "العقل الغربي عقل وضعي يستبعد العامل الديني والخلقي، وذلك استناداً إلى مرجعية علمانية وضعية ورياضية علمية؛ إذ إن الوعي الغربي لا يسلم بغير سلطان العقل في مجال التوجيه العملي والتسيد الخلفي... وقد كان من المضاعفات الخطيرة لهذا التوجه أن استقل العقل بذاته وفق آلياته الداخلية بصورة مجردة عن كل غايات إنسانية." (8) وبصيغة أخرى تكرست نزعة تقر بـ "محورية الإنسان الفرد الصمد في الوجود، وأن الإنسان إله ذاته مستقل بوجوده بنفسه، يشرع لنفسه ما شاء كما أراد، فلا سلطان عليه خارج ذاته." (9)

فما حدث هو إنكار للإله وإقصاء للوحي وتعاليمه، وضرب للأخلاق وسموها، مع وجود بعض الإيمان المقاوم لموجات التطرف هذه. لكن ما زاد الوضع سوءاً أن الفكر الديني المسيحي لم يقف بقوة ضد موجة الإلحاد هذه، بل إن بعض ممثليه راحوا يكيّفون عقائد الدين لتنسجم مع مقولات العلمانية والوضعية والحدّات، وحتى مع التطورية الداروينية، التي أطاحت بكرامة الإنسان... ووصل الأمر مداه

(7) المرجع السابق، ص 15.

(8) بوشلاكة، رفيق عبد السلام، "مآزق الحدّات والخطاب الفلسفي لما بعد الحدّات"، مجلة إسلامية المعرفة، س 2، ع 5، سبتمبر، 1996م، ص 128.

(9) عبد الحميد، عرفان. إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب، مجلة إسلامية المعرفة، س 2، ع 6، يوليو، 1996م، ص 30.

الأقصى أن الكنيسة الكاثوليكية اضطرت للرضوخ "وذلك بتميع العقيدة وتبديل الفكر الكامن في مناسك الدين، إن لم تفلح في تبديل النظم." (10) وهذا يعكس شدة تأزم الوضع الديني والقيمي في الغرب المسيحي، كما يعكس حجم التحديات الضخمة لهذا الوضع. ولت الأمر اقتصر على الفلسفة والأيدولوجيات، فالعلم دخل في معترك ضد الأديان والمسيحية خاصة؛ ذلك لأن العقل الأوروبي الذي أنتج العلم والتكنولوجيا "لا يسوغ التثليث والتجسد وصلب الإله وموته وإعادة إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه. فهذا العقل الأوروبي الغربي لم ينس كيف وقفت الكنيسة ضد العلم ومقولاته الصحيحة، وعرقلت التقدم الحضاري عدة قرون، عندما تسلطت على العقول والقلوب معاً. فعندما آلت القيادة إلى العلم وأصبحت السلطة في يده، انتقم من الدين هو الآخر". ويلخص لنا "بوترو" هذا الوضع في قوله: "في هذه الفترة التي شابها الغموض والاختمار والقلق الذي أعقب فرنسيس بيكون وديكارت... ولد زمن جديد، زمن الآداب والعلوم والنظام والتوازن، العقلانية الديكارتية والصيغة الأكثر تحديداً واكتمالاً للعقل هي التي انتصرت. من جهة أخرى العلم التجريبي الخاص بالطبيعة كان قد حُمل من طرف ليوناردو دلفشي وغاليلي، وكان قد تأسس نهائياً. لقد برهن غاليلي على أنه بإمكاننا تفسير الظواهر بربطها بأخرى دون أن ندخل أي قوة خارج الظاهرتين، فمفهوم القانون الطبيعي قد تأسس خارج هذا العلم الذي استنجد بالرياضيات والتجربة فقط. فكان الارتباط ثانية بالذرية الأبيقورية القديمة التي اعتمدت العديد من الأفكار المناقضة للروحانية المسيحية. بهذه الأفعال الجريئة والمعقولة المضطربة والجدية، استفاد المتحررون من العلم لتدعيم الاتجاه الطبيعي والإلحادي." (11)

ويزداد العلم دعماً لهذا المسار المادي بظهور فيزياء نيوتن، التي قدمت تفسيراً ألياً بحثاً لكل الظواهر الكونية، ولم تترك مجالاً لتدخل الله ورعايته بمخلوقاته. وعلى الرغم من مأساوية هذا الوضع إلا أن الإيجابي في الأمر أن معظم رجال الدين المسيحي لا ينكرون مسؤوليتهم المباشرة في وجود مثل هذه

(10) الفاروقي، التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 16.

(11) Boutroux, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, p. 15.

الأفكار الملحدة والقاصرة في آن واحد، لهذا يحاولون إنقاذ ما يمكن إنقاذه ولو اضطروا إلى الابتعاد قليلاً أو كثيراً عن تعاليم المسيحية المعتمدة.

إن الدين المسيحي والقيم قد تضررا بهذه الفلسفات الإلحادية، يقول الشرفي: "إن الدين المسيحي أصبح في الولايات المتحدة الأمريكية خاضعاً إلى حد بعيد لقاعدة العرض والطلب التي تسير حسبها الحياة الاقتصادية، فأصبحت تعاليم الكنيسة وتنظيماتها تحاول الاستجابة قدر الإمكان إلى رغبات جمهور المستهلكين للبضاعة الروحية والأخلاقية والنفسانية في نطاق الحياة الخاصة والأسرة، وأزيحت عنها العناصر الماورائية التي لا تجد نفس الإقبال أو كادت."⁽¹²⁾ وهنا نلاحظ حضور البراجماتية بكل مقاييسها حتى على المستوى الروحي والديني بوصفها فلسفة وأيديولوجيا مسيطرة.

2 - انتقال المفاهيم الغربية إلى البيئة الإسلامية

إن ما ذكرناه انسحب وبفعل أسباب مختلفة على المجتمعات الإسلامية بأطرها العقائدية والفكرية. فالإسلام الذي عرف القداسة والتعالى والثقة، أصبح موضع شك وهجوم من بعض أبنائه مثله مثل المسيحية، مع أن المنطلقات العقدية والممارسات السلوكية للإسلام تختلف في جوهرها عن المسيحية، بل إن ما طبق في أوروبا " أعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله " جرت وتجري محاولة تطبيقه على البلدان الإسلامية، وبالتحديد فصل الدين عن السياسة، وعن الاقتصاد والأخلاق والتربية وكل مجالات الحياة؛ أي حضور العلمانية بمختلف تطبيقاتها في المجتمعات العربية والإسلامية.

من هنا نتساءل: هل يجب -بالضرورة- أن يُقصى الإسلام مثلما أقصيت المسيحية بفعل تاريخي معين؟ هل يحتاج الإسلام إلى العلمانية أم أنه في غنى عنها؟ وفي واقع الحال، فإن بعض المسلمين يرفضون العلمانية رفضاً قاطعاً، في حين يجد آخرون فيها الحل الأمثل للخروج من حالة التخلف، يقول أركون:

(12) الشرفي، عبد المجيد. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، تونس: الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م، ص33

"النقاش حول العلمانية الآن مفتوح في الغرب والذي يشكل أيضاً الثقل التاريخي للإسلام".⁽¹³⁾

لكن، قبل التعرض لهذا الثقل التاريخي، نحاول أن نعرف سبل انتقال المفاهيم الغربية من علمانية ووضعية وحدائية إلى العالم العربي الإسلامي. فعلى غرار النهضة والإصلاح الأوروبيين مرّت المجتمعات العربية والإسلامية بهذا الطور التاريخي بعد أن اطلعت على التغيرات التي حصلت في أوروبا، ويمكن أن نعدّ حملة نابليون على مصر سنة 1798م أول منبه؛ فقد شكلت الفرصة الأولى التي اطلع فيها المسلمون على منشآت الحضارة الغربية الحديثة. "إن بونابرت لم يصحب معه المدفع وحده، بل أتى "بفكرية الحضارة الغربية"، وبالمطبعة والصحيفة أيضاً، ومنذ ذلك التاريخ بدأ "التغريب" كواحد من أخطر التحديات التي واجهت وتواجه الإسلام والمسلمين في العصر الحديث".⁽¹⁴⁾

لقد انبهر المسلمون بما حمله نابليون من صور براقّة، بما في ذلك علماء الدين؛ "إذ جوبه علماء الأزهر لأول مرة بالعلوم الطبيعية والحديثة وتطبيقاتها الحرة والتي هزت المسلمين وأنزلت بهم خسائر فادحة... لقد أعجب المسلمون بتطبيقات تلك العلوم دون أن يفهموا النظريات المعرفية والكونية المترتبة عنها، واندفعوا منذ ذلك يبتعثون أبناءهم لتعلمها في الغرب؛"⁽¹⁵⁾ ويمكن أن تكون الأزمة بدأت من هذه البعثات.

إن أغلب من ابتعث إلى الغرب في ذلك الوقت جاء محملاً بأفكار الردّة، رافضاً الإسلام بنفس منطلق من رفضوا المسيحية وحججهم، وكأن الإسلام هو المسيحية نفسها، وكأنه سار في سياقها التاريخي ذاته، وما فيه من تسلط وتحكم الكنيسة ومحاكم التفتيش وصكوك غفران وقهر وقتل للعلماء. وهذا من أشدّ غرائب المسلمين غرابة، ولا يفسر إلا بتنازل أولئك العلماء المسلمين عن الإسلام

(13) Arkoun, Mohamed, "Emergences et Problemes dans le Monde Musulmans Contemporain (1960-1985)." *Islamochristiana*, tome 12 (1986): 138.

(14) عمارة، محمد. العلمانية ونهضتنا الحديثة، بيروت: دار الشروق، ط2، 1986م، ص9.

(15) الفاروقي، التحرك الفلسفي الحديث، مرجع سابق، ص16.

كوجهة نظر شاملة، والتخلي عنه إلى ما هو شخصي بحث، بل وعزل الإسلام إلى نطاق الضمير تماماً كما عزلت المسيحية في الغرب.⁽¹⁶⁾ هذه هي الثمار الأولى للبعثات إلى الخارج خاصة في العلوم الإنسانية الأخطر تأثيراً، التي قاد لواءها طه حسين ورفاعة الطهطاوي... فأغلبهم عاد منبهرًا بالحضارة الغربية، مزدريًا للإسلام، بل ومشككًا في مصداقية مصادره من قرآن كريم وسنة شريفة. "لقد دفع العالم الإسلامي بخيرة أبنائه الأذكاء إلى معابد العلوم الطبيعية في الغرب، عن جهل مطبق بأرباب المعبد العلمي وشياطينه، بل محرضاً إياهم على عدم الربط بين ما يتلقونه من تلقين علمي وبين دينهم، لذلك خسروا الاثنين معاً: الدين والعلم."⁽¹⁷⁾ وهذه حقيقة لا مجال لإنكارها.

ومن نماذج التحول الذي عرفته الشعوب الإسلامية، وأثر فيها سلباً وشوهاً دينياً واجتماعياً، مع تحقق بعض المكاسب الحضارية المادية التي تنسجم تماماً مع النموذج الحضاري الغربي، الذي تحمس له كثير من المسلمين أيضاً، المحاولة الأتاتوركية؛ إذ اختار مصطفى كمال أتاتورك النموذج العلماني الغربي للدولة، وفرضه بقوة على المواطنين المسلمين، سواء فيما يخص القوانين والمؤسسات الرسمية للدولة، أو على مستوى أنماط السلوك الاجتماعي للأفراد، ففرض لبس البدة للرجال ونزع الحجاب عن النساء. وأتاتورك من الشباب المسلمين الذين فازوا ببعثة للدراسة في الخارج، وكان انبهاره كبيراً بالحضارة الغربية، الأمر الذي جعله يحقق ما حلم به لماً أتاحت له الفرصة.

ولا ننسى تأثير الاحتلال الغربي الحديث الذي شمل معظم الخارطة العربية الإسلامية، وما خلفه من شرخ وتشويه في أبناء الأمة الإسلامية. وهكذا بعد أن مُسَّت قداسة الإسلام من المستشرقين والمبشرين الغربيين أصبح متهماً بأقلام أبنائه، فحدثت ردة دينية (محدودة)، وكان لزاماً أن تطرح الإشكالات نفسها التي طرحت على المسيحية، وأهمها ليس حكم المرتد كما حاول بعضهم طرحها فقهيًا، وإنما السؤال: " لماذا يرتد المسلم؟ أو بعبارة أدق: ما هي طبيعة إيماننا

(16) المرجع السابق، ص 17.

(17) المرجع السابق، ص 17.

اليوم؛"⁽¹⁸⁾ إذ راح بعض المفكرين يغوص في الموروث المقدس علّه يعثر على إجابة باللجوء إلى تفسيرات وتأويلات وإسقاطات؛ كل حسب منطلقاته الفكرية.

ثانياً: أهم المواقف الإسلامية من المفاهيم الغربية

قامت تيارات النهضة والتغيير على ثلاثة مواقف كبرى، هي:

1 - التيار الرفض لأفكار الغرب: وهو تيار مضاد، رأى أن ما حدث ويحدث مؤامرة جديدة ضد الإسلام تهدف إلى تحطيمه من الداخل باستخدام أبنائه وسائل في ذلك، ورأى الحل في التمسك بآراء السلف الصالح سبيلاً للنجاة. ويمكن أن نرى هذا التيار في الصحوة الإسلامية والحركات الإسلامية التي تنشط في المجال السياسي خاصة، وتراهن على العمل الجمعي والسياسي الحزبي الإسلامي، الذي تدعمه فئات جماهيرية واسعة وسيلةً للتغيير والخروج من الأزمة.

2 - التيار المقلد للغرب: ويمثله من تشبعوا بالثقافة الغربية ونظروا إلى الإسلام بمنظار الغربيين للمسيحية، فتولدت لديهم قناعة بأن الإسلام هو المسؤول عن التخلف، ومن ثم من الضروري إبعاده عن أي مخطط تنموي؛ لضمان التخلص من الأزمة، وبالتالي تحقيق النجاح، وهؤلاء هم من تبنى العلمانية بكل أبعادها.

3 - التيار الإصلاحية: وهو تيار يثق في الإسلام ويؤمن بقدراته، وفي الوقت نفسه يؤمن بضرورة إخضاعه للتطور والتحديث؛ لأنه يحمل المقومات التي تؤهله لمجابهة تحديات العلمانية وغيرها، وبالتالي إخضاع الموروث الإسلامي للدراسة وفق المناهج ومن ثم فهو لا يعارض الاستفادة من علوم الغرب. وهذا الموقف دعا إلى إصلاح ديني على غرار ما حدث في أوروبا من حركة لوثر وكالفن. لكن، برؤية مغايرة.

وبإمكاننا تخيل التركيبة الاجتماعية للمسلمين، التي لم تعد منسجمة ومتفقة

(18) النيفر، حميدة. "من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض"، إسلاميات-مسيحيات، روما: المعهد البابوي للدراسات العربية، ع13، 1987م، ص4.

فيما بينها على قيم الإسلام مع هبوب رياح النهضة والتغيير، وما حملته من فلسفات علمانية وإلحادية.

إن التطورات التي عرفتتها المجتمعات الإسلامية مع النهضة العربية، ومع موجة الاستعمار الحديث، وموجة التحرر التي أعقبتها، أثرت في الذهنيات والسلوكات على كل المستويات بما فيها الدين. "إن بعض المفاهيم التي كانت لا تثير في الضمير أي مشكل.. قد ثورتها المعرفة الحديثة من أساسها، وإن المعلومات التي يتلقاها الطلبة في المعاهد والجامعات عن أصل الإنسان وعن تكوينه البيولوجي، وعن التفاعلات الكيميائية التي تتحكم في عمل المخ البشري، وغيرها مما لا يحصى من المعلومات التي ما كانت متوفرة لأسلافنا، لتفرض إعادة النظر في الكثير من المسلمات المصطبغة بالدين في ذهن عامة المؤمنين." (19) وقد غدت إعادة النظر أو قراءة بعض المفاهيم الدينية أكثر من ضرورية، مع ما أثارته وتثيره من حساسيات كثيرة بين مختلف التيارات الفكرية الموجودة في الساحة الإسلامية، وهي حساسيات أوصلت إلى مواقف جدلية حادة داخل المجتمع الإسلامي. فالإسلام الذي يحمل المصادقية المطلقة أصبح محل شك وريبة بالنظر إلى بعض الآراء العلمية التي يبدو أنها لا تتفق معه أو تعارضه. وهنا مكنم الحرج، خاصة بالنسبة إلى الإسلام الذي لم يعرف طوال تاريخه صراعاً مع العلم. لقد عرف تاريخ الفلسفة الإسلامية وقبله علم الكلام مواجهات مع بعض فقهاء الدين وعلمائه حول مسائل فكرية دينية فلسفية؛ كالقول بخلق القرآن ووحدانية الوجود، لكن تاريخ العلم الإسلامي لم يعرف ذلك، بل إن علماء وجدوا الترحاب والتكريم من طرف حكام المسلمين. هذا الترحاب أو التوافق بين العلماء (العلم التجريبي) وعلماء الدين والشريعة ربما هو الذي أعطى إichاءً لعبد المجيد الشرفي في مقاله: (علمنة المجتمعات الإسلامية العربية المعاصرة) الذي قدم فيه طرحاً مختلفاً كما أشار بنفسه لذلك؛ (20) إذ حاول البحث في جذور

(19) الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصاري، مرجع سابق، ص 527.

(20) يذكر في مقاله:

- Cette Recherche n'Aguère été Entreprise , dans Cette Perspective à Notre Connaissance,
p. 59.

العلمانية الممكنة داخل الإسلام نفسه، خاصة بعد انتشار ممارستها في البلدان العربية الإسلامية، ويستدل على ذلك بقوله: "لكي تنمو البذرة وتعتطي ثماراً يجب أن تجد تربة ملائمة. ولكي يكون زرع الأعضاء ناجعاً لا بد أن تكون لها خصائص مشتركة مع الجسم المستقبل، فإذا لم تكن المجتمعات العربية الإسلامية مستعدة للعلمنة فكل تأثيرات الغرب مجتمعة لن تنجح في تحويلها." (21) وحاول في مقاله أن يبين أن مقومات العلمانية موجودة في الإسلام، فالإسلام فصل في المقدس والمتعالي بإجابات قطعية ومحددة، وبالتالي بقيت الدنيا هي المجال الذي ينشط فيه الإنسان؛ أي العلم والعقلانية، مقدماً استقراء لعلوم المسلمين من علوم الشريعة إلى علم الكلام، ذاكراً الجاحظ، وابن مسكويه، والتوحيدي، والمعري... ليخرج بنتيجة مفادها: "كل فروع النشاط الثقافي للعرب والمسلمين لم تكن تقريباً خاضعة للمعايير والقيم الدينية." (22) أما الشعراء -في رأيه- فقد صرحوا بأمور ضد الدين مركزين على الجانب الجمالي. وفي المجال الطبي كان الأطباء يقومون بتجارب على الحيوانات وعلى جثث الموتى، ولم يشك ذرة في إيمانهم، وكذلك يذكر ابن خلدون الذي طبق القوانين الاجتماعية الوضعية في نظراته التاريخية، ومن هذه الأمثلة تبرهن أن الإسلام بوصفه ديناً وممارسة دينية في الوقت نفسه، يقبل بإثراء بعض الصور للعلمانية. (23) وتبقى هذه وجهة نظر تخص صاحبها، كما لها أهميتها، إلا أنها لا تعكس الحقيقة كلية، مع صوابها في كثير من النقاط المذكورة، إلا أنها في النهاية رؤية تبريرية، تؤسس لقناعة وأيديولوجيا تدعم العلمانية بمحاولة إيجاد المسوغات الشرعية والشواهد التاريخية قياساً إلى المواقف الراضية لها.

ونجد ما يشبه هذا الطرح عند بعض ممثلي التيار الإسلامي، كما عند محمد عمارة، لكن ببعض التحفظات، فهو يحدد إيجابيات العلمانية التي تجد اتفاقاً مع الإسلام كالنفعية والتجديد وعدم الاهتمام بالخوارق والتقليد، (24) لكن يستنتج من

(21) Charfi, Abd El Magid. "La Sécularisation dans les Sociétés Arabo-Musulmanes Modernes." *Islamochristiana*, tome 8 (1982): 59.

(22) Ibid., p. 59.

(23) Ibid., p. 62.

(24) عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مرجع سابق، ص 15-17.

هذا الاتفاق عدم حاجة المسلمين إلى العلمانية؛ لأنه حتى وإن وجدت علمانية في الإسلام فهي مختلفة قلباً وقالباً عن علمانية الغرب.

ويجب التأكيد هنا أن العلم عند المسلمين أيام ازدهاره وسيادته لم ينف أبداً عالم الغيب، ولم يكن يؤمن بالمادة فقط، كما ذهب إليه بعض أنصار العلم المعاصر من الماديين والملحدين الغربيين، الذين أنكروا الفلسفة والدين. "إن الفصام المطلق الذي رамه غلاة الوضعية بين الدين والعلم قد حوّل العلم المجرد عن التقوى والإيمان والمسؤولية الأخلاقية إلى سلاح هدمي خطير، صارت البشرية جمعاء تتجرع من أضرارها وأضرارها ومفاسدها ونتائجها المخيفة لحدود قصوى." (25)

هكذا طرحت قضية العلمانية في الغرب المسيحي، وهو طرح عضدته الحداثاة برفضها للدين والقيم. لقد تم وضع الإنسان وتنصيبه مكان الإله، بإضفاء صفات الكمال الإلهي عليه، واعتقد الفكر الغربي أنه بهذا التنصيب المقدس يكون قد حقق انتصاراً ونجاحاً عظيمين. ونجد هذا الإحساس المتضخم بالأنا أو الذاتية الإنسانية الذي تجاوز حد الغرور عند نيتشه، الذي نصّب الإنسان الأسمى (سوبر مان) وقال بموت الإله.

هذا ما حدث في الغرب المسيحي، لكنّ الأسئلة التي ينبغي طرحها وتعرّف إجاباتها هي: هل تعارض العلم مع الدين المسيحي يستلزم تعارضه مع الإسلام أيضاً؟ وهل يجب -بالضرورة- أن يقصى الإسلام كالمسيحية بفعل مسار تاريخي معين؟ أو كما سأل محمد عمارة: "هل نحن محتاجون إلى هذه "العلمانية"؟ وهل تمثل بالنسبة لنا ذلك "التقدم" الذي مثلته في بيئتها الأوروبية؟ أو أنها بالنسبة للمجتمعات الإسلامية نبت غريب، وغير صالح بل وضار؟" (26)

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تبدو سهلة، خاصة من طرف المسلمين الذين لديهم قناعة بأنه لا تعارض بين الإسلام والعلم؛ لأنه دين علم وعقلانية، لكنّ الأمر أعقد من ذلك بكثير "فالعلم وهو ينفي يوماً فيوماً حدود الغيب في الكون، يطرح علينا أسئلة يجب على الفلسفة والدين الإجابة عنها، أو ينكر إنسانية الإنسان

(25) عبد الحميد، عرفان. "خصائص المنهج العلمي ومقارنته في القرآن الكريم"، مجلة التجديد، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، ع1، يناير 1977م، ص25.

(26) عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مرجع سابق، ص11.

وجوهره، والعلم يفرض على كل الناس مزيداً من التفكير، وعلى المؤمنين قراءة جديدة للرسالة المنزلة عليهم تربطها بالوقت الحاضر. أليس من الضروري أن نؤكد أن الإجابة عن هذه الأسئلة لا يمكن أن تكون بالمطابقة الغامضة بين العلم والدين كما كان الشأن عدة مرات في الإسلام منذ حركة النهضة.⁽²⁷⁾ مطابقات متعددة وسريعة أوقعت التفسير القرآني في إحراجات، فكل اكتشاف علمي جديد لا يجب أن يرد وجوده وأصله في القرآن رداً سريعاً ساذجاً، كما يفعل بعض المسلمين على سبيل الإعجاز العلمي القرآني، الذي لا ننكره؛ لأن هذا التسرع أوقع المسلمين والإسلام في مأزق، على اعتبار أن العلم نسبي ونظرياته كثيراً ما تتغير وتتعدّل باكتشاف أخطاء أو قصور فيها، وهذا الرد السريع الساذج يعرّض القرآن للتغيير والتعديل، وهو محال طبعاً.

على المسلمين إيجاد الوضع الأنسب لدينهم موازاةً مع النظريات العلمية المفرغة من الإيمان؛ أي "من الضروري إيجاد تفسير للنصوص الدينية لا ينكر حتماً ثروات الماضي ومكتسباته الإيجابية، ويكون في حاجة للمغامرة والتبادل وجو من التوتر، حتى يكون على علم بكل ما يجدر، ويكون قادراً على الإجابة عن التساؤلات التي قد تشغل بال الناس؛"⁽²⁸⁾ أي يكون في مستوى تحدي هذه التساؤلات، التي اقتنع كثير من العلماء المنصفين بعجزهم عن الإجابة عنها، مكتفين بحصر العلم في مجالات محدودة.

وفي حالة التعارض؛ أي "إذا رأى العالم في النصوص الدينية ما يخالف معطيات العلم فإنه يفضل الانتظار حتى تنكشف له معرفة جديدة، فلعلها تأتي متفقة مع فهم ما للدين."⁽²⁹⁾

إذن؛ من الممكن جداً أن نجد اتفاقاً أو تعايشاً بين الإسلام والعلم وفق نظرة جديدة متفتحة، كما هو الأمر في الماضي، تحاول تحصيل ما فات، واللاحق

(27) الطالبي، محمد. الإسلام والحوار، ترجمة: الرشيد الغزي، إسلاميات-مسيحيات، روما: المعهد البابوي للدراسات العربية، 4، 1978م، ص22.

(28) المرجع السابق، ص22.

(29) أبو ريدة، محمد عبد الهادي. "الإيمان بالله في عصر العلم"، مجلة عالم الفكر، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، مج1، 1970م، ص180.

بالركب الحضاري الذي تجاوزنا بخطوات عملاقة. إن التقدم يفرض علينا بوصفنا مسلمين التفكير جدياً في إيجاد المفاهيم البديلة عن تلك التي نرفضها، وهذا يتطلب عملاً إبداعياً حقيقياً يقدم المفهوم النظري والأداتي؛ إذ لا يقف من الآخر موقف الناقد الراض فقط، وإنما موقف الندية الإيجابية.

فالعالم الحق، يقف من الدين موقفاً علمياً يتسم بالتأني في الحكم، فهو ينظر في الأمور الجوهرية وليس من شأنه أن يبحث في التفاصيل، وأهم ما يعجبه في الكتب المنزلة ما تضمنته من فكرة الألوهية الصحيحة، التي تنص على القول بخالق واحد قادر مفارق للأشياء، وذلك ما يؤدي إليه النظر العلمي في هذا العالم.

لقد غاب هذا النظر العلمي الصائب عن بعض العلماء، فأنكروا الخالق والروح والغيب، فقوّضوا بذلك الوجود الإنساني القائم على الوحدة بين عناصره، وهذا أمر محسوم في الإسلام الذي رمى جانباً "كل المقولات الثنائية والأقطاب المتعارضة، فالدين والدولة، والروح والجسد، وعالم الغيب والشهادة، والإنساني والحيواني، والوحي والعقل، والدين والعلم، والفردانية والجماعية، كل هذه الثنائيات لم يعترف بها الإسلام أو الفكر الصادر والنابع عنه، المسترشد في استشهاده واستقراءاته بالهدي الإلهي، فاستوى على ساحته الدين والسياسة، والروح والجسد، والغيب والشهادة، والإنساني والحيواني، والوحي والعقل، في نسق تألفي وجامع غاب معه قانون الصراع واختفى عن الحضور وزال فعله وتأثيره." (30)

إن حل هذه الإشكالية يكون على المستوى النظري، فما انطبق على المجتمع الغربي المسيحي وصلاح ليس بالضرورة أن ينطبق على المجتمع الإسلامي أو يحقق النجاح نفسه، وليس بالضرورة تطبيق نموذج العلمانية الغربية على البلدان الإسلامية أو إقصاء الإسلام حتى تلحق المجتمعات الإسلامية بالركب الحضاري؛ لأنه حتى لو فرضت العلمانية والحدثة عليها، فهذا لا يستلزم وجود نموذج واحد للعلمانية أو الحدثة؛ أي يمكننا التحدث عن عقلانية غير العقلانية

(30) عبد الحميد، إسلامية المعرفة ومنهجية الثقافة الحضاري مع الغرب، مرجع سابق، ص 22.

الغربية، وعن حداثة غير علمانية أو مخاصمة للدين، خاصة الدين الإسلامي الذي يتميز بالانفتاح والمرونة.

لكن هذا لا يعني عدم وجود دعاة للعلمانية على الطريقة الغربية من أبناء المسلمين، الذين يدعون إلى فصل الإسلام عن كل نشاط دنيوي، وجعله قضية شخصية؛ كل فرد حر في ممارستها في حياته أو تطبيقها، في مقابل فئة أخرى من المسلمين ترفض العلمانية، وتحاول استعادة نموذج الدولة الإسلامية الذي يجسد الإسلام في كل صغيرة وكبيرة، مستخدمة النضال السياسي وسيلة لتحقيق مجد الدولة الإسلامية أيام عزها وازدهارها. هذا ما تسعى لتحقيقه الأحزاب والحركات الإسلامية السياسية، التي تجد رفضاً ومعارضة من القوى الداخلية للعلمانية أو القوى الخارجية للدول الغربية الرافضة لدولة تقوم على أساس ديني إسلامي؛ لأن في هذا تهديداً لمصالحها، أو خطراً يذكرها بالثيوقراطية المسيحية الوسيطة.

إذن، الاهتمام بالعلمانية ومدى تطبيقها وممارستها مطروح على عدة مستويات وفي عدة مجتمعات بما في ذلك الغربية، وفي ذلك يقول أركون: "النقاش حول العلمانية الآن مفتوح دائماً في الغرب، والذي يشكل أيضاً الثقل التاريخي للإسلام".⁽³¹⁾ وبسبب هذا الثقل قدم دراسة كرونولوجية⁽³²⁾ للأحداث التي شهدتها البلدان الإسلامية تبرز الجدل القائم بين العلمانية والأصولية. والبداية كانت بحركات التحرر، ثم نشوب بعض الحروب الأهلية كما في لبنان مثلاً، ثم بعض الاعتداءات كالذي تم على قناة السويس، إلى الثورة الإسلامية في إيران مع الخميني، وحركة الإخوان المسلمين، والمنظمات الإسلامية والسياسية التي نشأت عن مؤتمر باندونغ عام 1955.⁽³³⁾

كل هذه الأحداث تكشف عن الرغبة في تطبيق الإسلام وليس إبعاده، يقول أركون: "الإسلام في كل مجتمع يفسر من خلال التاريخ الحديث، فباكستان

(31) Arkoun, "Emergences et Problemes dans le Monde Musulmans Contemporain", p. 138.

(32) الكرونولوجيا: هو علم تحديد التواريخ، ويهدف إلى تحديد الزمن أو الأزمنة التي تشكّلت فيها الأحداث. [المحررون]

(33) Ibid., p139-141.

ولدت من انفصال مسلمي الهند بعد الاستقلال، أما في الهند فإن الإسلام هو الركيزة لأقلية تكافح لتحافظ على هويتها، ونفس الشيء في الاتحاد السوفياتي حيث المسلمون يحافظون على الزواج الديني بصرامة لكي يتجنبوا أي اختلاط مع الروسين، وفي تركيا الجمعيات احتضنت المخلصين الذين رفضوا اللائكية (العلمانية) الكمالية، وفي أندونيسيا وماليزيا يعني الإسلام هوية ثقافية في مواجهة المذاهب المادية ومواجهة المسيحيين والغربيين. وفي إفريقيا الدور السياسي قد تحدد بواسطة الجمعيات الدينية، كما في السنغال، في إيران الخميني وضع نهاية للعلمانية التي كان يريد لها الشاه، وفي مصر جمال عبد الناصر حارب الإخوان المسلمين، وفي الشرق الأوسط حزب البعث بحث عن الطرق التي ترد الإسلام إلى مجرد عنصر بسيط في الشخصية العربية، في السعودية، الاتفاق بين السلطة والدين، يرجع إلى تأسيس الأسرة الملكية. في المغرب، تيار العلمانية تعمق عن طريق الثقافة الفرنسية ومنع الناس حتى يومنا هذا من ممارسات الجهاد الإسلامي، التي تبدو يوماً بعد يوم مهددة.⁽³⁴⁾ والشيء نفسه ينطبق على الجزائر وتونس، وإن كانت هذه الأخيرة أصبحت نموذجاً متفوقاً للدولة العلمانية بكل المقاييس.

بعد هذا الاستقراء التاريخي لأحداث العالم الإسلامي في العقود الأخيرة، ثمة أسئلة تستحق الطرح، من مثل: "لماذا أخذ الإسلام مقدمة الأحداث السياسية والاجتماعية خاصة منذ سنة 1970؟ هل هذا يعني أنه يمتلك قوة مضاعفة خاصة به، أو لأن تعاليمه ملائمة وتمدنا أكثر مما تمد به الأديان الأخرى، أو لإمكانية تلاؤمه مع النماذج العلمانية، أو يجب إرجاع الظاهرة إلى تخلف هذه المجتمعات، التي يجب أن تجيب في وقت قصير عن مختلف التحديات القوية؟"⁽³⁵⁾

إنها تساؤلات تحمل إجابات في الوقت نفسه، وتكشف عن حقيقة بعض الأحداث لكنها لا تكشف عن كل الحقيقة، فربما هذا الارتباط بالإسلام خاصة في جانبه السياسي؛ أي الرغبة في ممارسة أمور الحكم وفق الشريعة، يرجع إلى شحنة من رد الفعل الناتج عن الإحساس بالتبعية والسيطرة الممارسين على مختلف

(34) Ibid., p. 155-156.

(35) Ibid., p. 156.

المجتمعات الإسلامية؛ الإحساس الذي يتحفز إلى استعادة العزة والسيادة، ويتطلب تحقيقه وسائل عدة، من بينها النشاط السياسي الحركي. وربما الأمر يتجاوز رد الفعل إلى الفعل؛ فعل الإسلام بوصفه ديناً شمولياً لا يفصل بين مجالي الدين والدنيا. لهذا رأى "أركون" أنه للإجابة عن هذه التساؤلات، من الضروري الرجوع إلى الجذور الأولى للإسلام، فالدين يحمل دائماً معنى القداسة والقدرة والتعالي. والدعوة إلى طاعة الله والرسول مكررة في القرآن، ومن ثم ارتباط المجتمعات الإسلامية بالدين ليس حالة طارئة، بل إن السياسة نفسها تحتاجه،⁽³⁶⁾ وهذه حقيقة لا مجال إلى إنكارها، مع أن هذا الإنكار قائم على أوسع نطاق بفعل القوى الغربية وحكومات الدول العربية الإسلامية.

وهذا ما جعل أركون يستنتج قائلاً: "داخل الدين لا يوجد فقط التعالي والقداسة بل يوجد أيضاً الجانب النفسي، السياسي، الاجتماعي، الثقافي، القضائي، هذا يعني ضرورة إعادة تعريف الدين، خاصة بعد التمييز المبكر الذي فرضه العلم الوضعي والسلطة المتعسفة."⁽³⁷⁾ وهذا ما ينطبق على الدين الإسلامي أكثر من غيره؛ لأنه لم يقدم نفسه بوصفه قيمة روحية فقط؛ بل جاء جامعاً لكل أبعاد الإنسانية، بخلاف المسيحية التي ركزت على تقوية الجانب الإيماني الروحي، ولم تقدم تشريعاً مدنياً لحكم الدولة وممارسة السياسة. "ومن هنا فإن "الدولة" في ظل الديانة المسيحية، لا بد أن تكون "علمانية"، تفصل "الدين" عن مكان الهيمنة ومؤسساته الدنيوية، فالعلمانية في الإطار المسيحي لا تمثل عدواناً على المسيحية ولا على كنيستها، وإنما تمثل "التصحيح" الذي يعيد الكنيسة ولاهوتها إلى إطارهما الطبيعي الصحيح."⁽³⁸⁾ إن تطبيق العلمانية في المجتمعات الإسلامية شذوذ وانحراف بها عن مسارها الحضاري، ودليل ذلك ما أفرزه الواقع الإسلامي من تناقضات وصراعات داخل المجتمع ومع السلطة الحاكمة، بسبب رفض العلمانية أو قبولها.

(36) Ibid., p. 157.

(37) Ibid., p. 157.

(38) عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، مرجع سابق، ص 28.

إن تقبل المفاهيم الفلسفية الغربية ومحاولة إدماجها وتكييفها مع الفكر الإسلامي، دون نقدها وتمحيصها والنظر فيما إذا كانت ملائمة لنا أم لا، عمل غير صائب، بل لن يكون مجدياً؛ لأن المنطلقات الفكرية والدينية مختلفة إن لم تكن متعارضة، فعلاقة الإسلام بالعلم وبالسياسة وبالاقتصاد متناقضة جوهرياً مع علاقة المسيحية، أو على الأصح الكنيسة بهم. والمجتمعات الغربية نفسها وقفت على تطرف هذه الآراء والفلسفات المفرغة من البعد الديني. وكثير من الآراء والنظريات التي تفتقت مع النهضة والتنوير لا يمكن عدها بالمبتكرة والأصيلة؛ لأنها في حقيقتها ردود أفعال، وردّ الفعل كثيراً ما يقع في الخطأ والتعصب. إن التقدم الهائل للحضارة الغربية المعاصرة لم يحقق للفرد الغربي ما كان يشده من ارتياح وسعادة. لقد ساد الاعتقاد بإعادة الاعتبار للإنسان ومكانته وقدراته التي كادت تطمسها السلطات الكنسية، وذلك بتأسيس فلسفات ومناهج تبعد الماورائيات، وتكرس المادية الآلية والتطورية الداروينية، وتطبيق العلمانية بكل أبعادها، إلا أن الإنسان الغربي وجد أنه في الموقف نفسه، في وضع مهين للكرامة الإنسانية، تكاد تغيب معالمها نتيجة تنصيب قوى أخرى كآلهة وسلطة مطلقة: المال، العلم، القوة، الأيديولوجيا....

وبما أن العالم الإسلامي الكبير يعاني الضعف والتخلف فإنه كان وما يزال -للأسف- المستهلك لكل ما ينتجه الفكر الغربي صالحاً وطالحاً، ربما هذا يذكر بصحة مقولة ابن خلدون (المغلوب مولع بتقليد الغالب)، لهذا تم اعتماد العلمانية بمختلف تداعياتها السلبية. ومع النقاشات المتعددة التي تمت بين المسلمين والمسيحيين حول العلمانية، فإنها "بقيت على مستوى المناظرات، يسيطر عليها هاجس التعصب الديني الدفاعي (الهجومى لكلا الطرفين) بين المسلمين والغربيين "العلمانيين"، فلا يمكن الالتزام بأي تفكير جدي ما دامت المواقع مقيدة بخلفيات أولية دينية من جهة، وأيديولوجية من جهة أخرى.⁽³⁹⁾

مع أن هذا النقاش المتجدد أعطى فاعلية وقوة أكثر للموضوع، لكن ليس إلى

(39) Arkoun, "Emergences et Problemes dans le Monde Musulmans Contemporain", p. 138..

درجة الموثوقية العلمية التي يستحقها. لذلك نجد أن رفض كثير من المسلمين للعلمانية يفسره رجال الدين المسيحي -الذين فرضت عليهم العلمانية دون استشارتهم أو اختيارهم- على أنه تعصب. من ذلك ما ذكره الأب هنري تيسي: "إن الغزو الثقافي للتقنية المعاصرة يعتبر بالنسبة لقادة الدين الإسلامي كنتيجة لمؤامرة إمبريالية صهيونية تقتلع المؤمن من إيمانه، وبهذا الخطاب المتعصب للدين نجد أن الجدل المتعصب سيستمر في التفتح."⁽⁴⁰⁾

إن رفض المسلمين للعلمانية ليس خطاباً متعصباً للدين كما فسرته تيسي، فالعلمانية غزو ثقافي مغلف بالتكنولوجيا قاد مفاهيم العلمانية والوضعية والحدثة والتغيير الاجتماعي المفرغ من أي بُعد ديني، وكما قال أحدهم: "ومع تصدير المحركات وتقنيات الكمبيوتر ووسائل الاتصال يتم تصدير القيم التي تسود داخل المجتمع الذي صنعها: قيم الفرد والجماعة، قيم المدنية، وتراجع وظيفة الأسرة، قيم العلمانية وتهميش المقدس، قيم السوق وتحجيم الاقتصاديات المحلية، قيم المنافسة بلا حدود...."⁽⁴¹⁾ وهذا يعيدنا إلى البعثات العلمية الأولى نحو أوروبا، وما جادت به على مجتمعاتها من مخططات تربوية خدمت الغرب إلى أبعد الحدود.

إن التغيير الذي قاده النهضة العربية ومفاهيم العلمانية بتداعياتها، المفروض بحكم التبدلات والتبادلات العالمية للعلاقات الاقتصادية والسياسية، وعلاقات القوة خاصة، لم يجد الصدى نفسه كما رأينا، فهناك المقلدون والرافضون والمصلحون، وبين هؤلاء فئة متمسكة بالإسلام مقتنعة بقدرته، تبحث عن وسائل التجديد والإحياء والتقدم دون التفريط في مقوماته الأصلية الأصيلة؛ أي مقابل العلمانية الغربية، وجدت صيحات رافضة للعلمانية المادية وللحدثة الملحدة، وحرصت على استعادة ما فات واللاحق بالركب الحضاري. لكن، من عمق الإسلام ورسالة التوحيد، بعيداً عن الثنائيات المفتعلة للصراع. فالمسلم

(40) Teissier, Henri. "Pour un Renouveau du Dialogue Islamo-Chrétien." *Islamochristiana*, tome 15 (1989): 98.

(41) عبد المولى، عز الدين. "في الرؤية الغربية لتاريخ الحدثة"، مجلة إسلامية المعرفة، س1، ع4، أبريل 1996م، ص125.

بإمكانه أن يكون عالماً، أو سياسياً، أو فيلسوفاً، أو تربوياً، وهو مستند في ذلك كله إلى الإسلام، وإلى عقيدته التي تنير معارفه وتزيد من خبرته، بل وتمكنه من التفوق على العالم، أو السياسي، أو الفيلسوف، أو التربوي العلماني، الذي يفتقد الرؤية التوحيدية الشمولية بسبب إبعاده الدين. لهذا، فالرؤية العلمية الموضوعية ترى في الإسلام المنقذ، ليس للمسلمين فقط بل لكل البشرية؛ لأنه قادر على مجابهة ما عجزت عنه المسيحية، ومن ثم الإفادة من نهضته في خدمة مجتمعه والمجتمعات الإنسانية.

ولكي تتجسد هذه القناعة؛ لا بدّ من البحث في الوسائل العلمية والعملية والمفاهيم النظرية التي تمكّن من حماية الإسلام والمسلم من العلمانية والحدثة، وكل الآراء والفلسفات المتطرفة والملحدة، والوسائل الكفيلة ببعث قيم الإسلام الحضارية من جديد. وتحقيق هذا يتطلب تضافر مختلف الجهود والفعاليات.

obeikan.com

نقد ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر

رضوان زيادة⁽¹⁾

مقدمة

من المعروف أن غالبية طروحات ما بعد الحداثة استمدت مشروعيتها من الأزمة التي تعيشها أفكار الحداثة المتمثلة في: العقلانية والتنوير والتقدم والعلم". هذه المفاهيم التي انطلقت من عصر الأنوار، عملت الحداثة على ترسيخها وتأصيلها كتقاليد غربية عريقة القدم، إلا أن هذه الأقيانيم بحسب ما يرى فريدريك جيمسون⁽²⁾ قد تحولت مع الحداثة إلى صنميات معيقة للتفكير ومنيعة أمام النقد ومحصنة ضده، مما جعلها تترك وتخلف آثار تهميشها ونفيها لمفاهيم أخرى، حتى انحصرت العقلانية وضاحت إلى حدود التفكير الأرسطي، وأصبحت اللاعقلانية تهمة لكل طريقة أو وسيلة ترغب في الخروج عن الأدوات العلمية التي خلقتها الحداثة.

فالحداثة وفقاً لذلك تعرضت لنقد جذري، استهدف تقويض أسسها، كما عبّر ليوتار⁽³⁾ إذ تراث ما بعد الحداثة الحداثة وتقف على أنقاضها. وتعدُّ فكرة زعزعة

(1) باحث وأستاذ زائر في جامعة هارفرد، وكبير الباحثين في معهد الولايات المتحدة للسلام، واشنطن. البريد الإلكتروني: radwan.ziadeh@gmail.com

(2) جيمسون: ناقد أدبي أمريكي، ومنظر سياسي ماركسي. [المحررون]

(3) جان فرنسوا ليوتار: فيلسوف ومفكر فرنسي. يُعدُّ رائداً لحركة ما بعد الحداثة في فرنسا. [المحررون]

المركزية الغربية من أهم الأفكار التي روجت ما بعد الحداثة لها، وعملت على ترسيخها عن طريق توجيه السهام المتكررة لها، وإن كانت هذه الأفكار تعود عملياً إلى فلاسفة آخرين لم يُعدّوا تصنيفاً من مفكري ما بعد الحداثة مثل: كلود ليفي شتراوس⁽⁴⁾ وميشيل فوكو⁽⁵⁾ وغيرهما.

لقد تعرضت الحداثة غربياً إلى نقد طال الأسس التي قامت عليها،⁽⁶⁾ وعلى ذلك حاولت الكتابات ما بعد الحداثيّة أن تعلن أن عصرًا جديدًا قد بدأ، وأنه لن يكون غربياً بامتياز كما يصرّ رواد الحداثة، وإنما ستوحد التواريخ لتصنع تاريخاً واحداً تشترك فيه الحضارات جميعها بما تقدمه وتنتجه، ولعل هذه الأحلام الطافرة لا تتفق مع ما هو قائم فعلاً في عصر العولمة؛ إذ يبدو أن التواريخ لم تتوحد بإرادتها وإنما اتحدت بالرغم عنها لتصنع تاريخاً متوحداً يمتلك الصبغة الغربية، وعليه الختم الأمريكي بامتياز.

لكن، ما بعد الحداثة تعرضت أيضاً لنقد جذري ممن حاول الدفاع عن الحداثة أو آمن بها. وبناء عليه ستحاول الدراسة الكشف عن موقف الفلاسفة لما بعد الحداثة، من خلال الحفر المعرفي للمفهوم وتجلياته في المجتمع، وكذلك تبين النقد ما بعد الحداثي للفلسفة الغربية. وسترصّد الدراسة كذلك نقد الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر، واتخاذ المسيري نموذجاً لذلك.

أولاً: النقد الغربي لما بعد الحداثة: النسبية والاستهلاكية والعدمية

يرى الأنثروبولوجي الشهير آرنست غيلنر⁽⁷⁾ أن العالم المعاصر الآن تسوده

(4) شتراوس: عالم فرنسي، متخصص بالأنثروبولوجيا (علم الإنسان). طور المذهب النبوي، وهي طريقة في التحليل تختبر بنية العلاقات بين الأشياء أكثر من الأشياء ذاتها ببساطتها. [المحررون]

(5) فوكو: فيلسوف فرنسي تأثر بالنبويين، ابتكر مصطلح (أركيولوجية المعرفة)؛ أي الحفريات المعرفية. [المحررون]

(6) تورين، آلان. نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ترجمة: صياح الجهم، دمشق: وزارة الثقافة، 1998م. انظر أيضاً:

- فاتيمو، جيانى. نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة: فاطمة الجوشي، دمشق: وزارة الثقافة، 1998م.

(7) غيلنر: عالم في علم الإنسان. كان رافضاً لما بعد الحداثة التي تشكك في الحقيقة الموضوعية. [المحررون]

ثلاثة مواقف أساسية هي: الأصولية التي تؤمن بوحادية الحقيقة وتعتقد بأنها تملكها. والنسبية التي تتلبس جملة متنوعة من الصيغ؛ وتنكر فكرة الحقيقة الواحدة، لكنها مع ذلك تحاول التعامل مع كل رؤية خاصة وكأنها صادقة. أما الموقف الثالث، والذي ينحاز له غيلنر، فهو يستبقي الإيمان بوحادية الحقيقة من الأصولية؛ غير أنه يختلف عنها في أنه لا يعتقد بأننا استطعنا امتلاك الحقيقة بشكل نهائي وكامل في أي وقتٍ من الأوقات، وهذا الموقف لا يستخدم أي إيمان اعتقادي جوهري ليؤسس سلوكه العملي والبحثي، بل عبارة عن نوعٍ من الولاء لبعض القواعد الإجرائية المعيّنة على حد تعبيره.⁽⁸⁾

إن غيلنر -كما يبدو واضحاً هنا- اعتمد الموقف من الحقيقة معياراً تصنيفياً للتفريق بين المواقف الرئيسة الثلاثة؛ فالأصولية تقول بأن جوهر الدين ليس الاقتناع بحقيقة العقيدة، وإنما الالتزام بها انطلاقاً من الدافع الإيماني؛ إذ ليس من الضروري أن تعقل حتى تؤمن، فعندها يفقد الإيمان دافعه الحقيقي والجوهري، وهو الإيمان لمجرد أنه يشكل جزءاً من جوهر العقيدة التي تؤمن بها، وهذا هو الانعطاف الوجودي الذي يربط الإيمان بالهوية وليس بالدليل البرهاني.

أما ما بعد الحداثة فإن غيلنر -الذي يفرض بنقدها- يرى أنها تنكر وجود حقائق موضوعية أو بنيات اجتماعية، وتستعوض عنها بالسعي وراء المعاني المخبوءة، كما أن هنالك تشديداً مضاعفاً على الذاتية. أما المعنى فهو ليس أداة تحليلية بقدر ما هو فكرة مفهومية مُثَمِّلة، أو وسيلة لدغدغة الذات، ولذلك تبرم ما بعد الحداثة من التمرکز على الذات والإحساس بالفراة مقابل إضفاء متعدد للمعنى، وعبث أو لا جدوى البحث عن الحقيقة، ويكمن جوهر ما بعد الحداثة في ترسيخها للنسبية الإطلاقية، ويرى أنه إذا كانت النسبية الأخلاقية صحيحة ومقبولة، فهي ليست صحيحة بوصفها نتيجة طبيعية لتأسيس و(ترسيخ) النسبية المعرفية التي تساوي بين كافة أساليب الفكر، ولذلك فما بعد الحداثة

(8) غيلنر، أرنست. ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة: معين الإمام، دمشق: دار المدى، 2001م. وقد نشر الكتاب أول مرة بالإنكليزية عام 1992م. وللمزيد عن سيرة غيلنر ورؤيته يمكن مراجعة الحوار الذي أجراه جون ديفيز تحت عنوان (حوار مع أرنست غيلنر: الخروج من الهامش) في مجلة التسامح، س1، ع3، صيف 2003م.

ترتكب أخطاء جسيمة في المنهج الذي توصي باتباعه، فضلاً عن مثالها العَرَضِيَّة الأخرى كالإبهام والادعاء والاستعراض المسرحي، وادعاء المعرفة الثقافية، فقد أعمأها ولعها الشديد واهتمامها التفاضلي الممركز على الخصوصية السيميائية عن رؤية المظاهر غير السيميائية في المجتمع. لذلك فلا تمتلك هذه النسبية أي برنامج لا في السياسة ولا حتى في كل أشكال المعرفة، وكل ما يفعله ممارسو ما بعد الحداثة هو استحضار "الآخر" واستدعاؤه بصفة لازمة من أجل أن يتحدث بالنيابة عن نفسه دون وساطة، لكن ما لا تدركه ما بعد الحداثة أنها ببساطة غير قابلة للتطبيق بوصفها موقفاً اجتماعياً أو سياسياً، والسبب يكمن في انتهاكها ذات الثقافات التي ترغب في تأسيس مساواتها وترسيخها، فهي إذن بدعة سريعة الزوال تدين بجاذبيتها لما يتبدى عليها من أمارت الجدة والإبهام الملغز الأصيل، ولن يطول بها الأمر قبل أن تسقط في غياهب النسيان، تماماً مثلما يحدث لغيرها من البدع، لكنها عينة نموذجية للنسبية، وهي مسألة مهمة إذا تركزت في الجانب الأخلاقي، لكن يجب الاعتراض عليها إذا تعدت ذلك إلى العدمية المعرفية؛ إذ تصبح عندها تحريفاً وتشويهاً للثقافات، وإنكاراً للاختلافات الموجودة بينها.⁽⁹⁾

أما عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين،⁽¹⁰⁾ فإنه يربط بين بروز ما سماه بالمجتمع ما بعد الصناعي والفكر ما بعد الحداثي؛ إذ رأى أن الأسس الحديثة لاقتصاد السوق وآلياتها التي تتعزز دولياً كانت بمثابة الحاضن الاجتماعي لبروز أفكار ما بعد الحداثيين، في ما يتعلق برفضهم لأسس الحداثة القائمة على العقلانية والتنوير والعلمية، وحديثهم المستمر عن السلطات والنهايات،⁽¹¹⁾ بدءاً من نهاية السرديات الكبرى حسب ليوتار،⁽¹²⁾ أو موت الإنسان حسب فوكو،⁽¹³⁾ والكلام

(9) غلينر، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 105-106.

(10) تورين: عالم اجتماعي فرنسي اشتهر بتطويره مفهوم مجتمع ما بعد صناعي، واهتم بدراسة الحركات الاجتماعية، وساهم في تأصيل المعرفة السوسولوجية. [المحررون]

(11) تورين، آلان. المجتمع ما بعد الصناعي، ترجمة: مورييس جلال، دمشق: وزارة الثقافة، 1983م.

(12) ليوتار، جان فرانسوا. الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة: دار شرقيات، 1994م.

(13) الدواي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو، بيروت: دار الطليعة، 1992م.

حول موت المؤلف حسب بارت،⁽¹⁴⁾ ونهاية الجغرافية حسب فيريليو.⁽¹⁵⁾ أما فردريك جيمسون فقد ربط بين المجتمع الاستهلاكي والفكر ما بعد الحداثي عَادًا ثقافة الاستهلاك لم تنتج ظاهرة ما بعد الحداثة، بل هي ثقافتها بالذات.⁽¹⁶⁾

يرى جورج بالاندييه⁽¹⁷⁾ أن ما بعد الحداثة أتت بعد مرحلة انتقالية فصلت بين الحداثة وما بعدها، يطلق عليها اسم "حداثة التخيلات"، فهي حداثة أشياء عارضة وانتقالية، وما يحددها هو الترهل والنسيان والإهمال وسرعة الزوال، فالمرحلة مرحلة تخلٍ ورفض كل شيء، بدءاً من الأيديولوجيات وانتهاء بالإنسان. إنها باختصار مرحلة انتصار المستجد والمستحدث، لكن بالمقابل لا يبدو هذا جديداً يدعو إلى التفاؤل بقدر ما يمكن تشبيهها بأنها عبارة عن ركاب من الانهيارات.⁽¹⁸⁾

لكن بالاندييه على الرغم من توصيفه لظاهرة ما بعد الحداثة وفق منشئها الغربي، إلا أنه يرى أنها تركت آثارها على العالم الثالث، الذي لم يتمكن من دخول عصر الحداثة فحسب، بل فقد هذا العالم حركات تحرره الوطنية، الأمر الذي أفقده قدرته الجاذبة؛ إذ كانت هذه الحركات بمنزلة عقيدة مولدة لتضامانات جماهيرية ضخمة ولحماس الشباب، ولآمال فيها كثير من الجسارة التي خدمت قضية الحرية، وربما استطاعت أن تخلق الثورة الحقيقية حتى داخل التخوم الأوروبية.

(14) يفوت، سالم. "مفهوم المؤلف في الفكر المعاصر"، دراسات عربية، ع12/11، أيلول/تشرين الأول 1997م، ص74-76.

(15) فيريليو، بول. مأكينة الإبصار، ترجمة: حسان عباس، دمشق: دار المدى، 2001م. فيريليو: أحد أعلام الفلسفة المعاصرة، تطرق إلى قضايا فلسفية غير تقليدية مثل جمالية التلاشي والعلاقة بين السرعة والسياسة. [المحررون]

(16) جيمسون، فردريك. ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، ضمن: الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم: بيتر بروكر، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995م.

(17) بالاندييه: عالم اجتماع فرنسي من أصحاب التيار الدينامي، تركّز أفكاره على إزالة الاستعمار، والتنمية، وتكوين الدول الإفريقية. [المحررون]

(18) بالاندييه، جورج. الطريق إلى القرن الواحد والعشرين: التيه، ترجمة: محمد حسن إبراهيم، دمشق: وزارة الثقافة، 1999م.

إن بالاندييه لا يقرأ ما بعد الحداثة إلا وفقاً لعلاقتها بمضمون الحداثة وإرثها التحريري والتنويري، الذي قضت عليه ما بعد الحداثة، وتهكمت من الذين ما زالوا يتحدثون باسم هذا التراث أو يدعون امتلاكه، لذلك فبالاندييه يصف هذا الفكر وفقاً لعلاقته بالآخر في المجتمعات المغايرة له؛ هذه العلاقة التي تحدد مسألة الهويات وتطرحها بوصفها هاجس العصر الحديث، بدءاً من هويات الأشخاص والجماعات حتى هويات الدول والقوميات، ويرى أن ذلك لم يكن لي طرح بهذه الحدة لولا اللابيين الهوياتي الذي تطرحه ما بعد الحداثة، وتحدث فيه باستمرار مقدسة النزعة الفردية ومرسخة مبدأ التحول بوصفه سمة العصر وروحه. وهذه النزعة الفردية تتعزز مع ثقافة البضاعة والأشياء، والدعاية كُلية الحضور، والمشاهد التجارية التي تبدل بشكل من الأشكال هيئة المستهلك من أجل أن تجعل منه زبوناً ذا شهوة شراء دائمة التآجج، وهذه هي مظاهر المجتمع الاتصالي، بوسائطه الإعلامية التي تمنح الجبروت للسمع والصورة اللذين يحافظان على الانطباع بأننا قد بلغنا توصلنا إلى تنوع العالم، وإلى رؤية التاريخ وهو يتكون ويتشكل.

إن زمانية ما بعد الحداثة تدل على الدخول في عهد ثقافي جديد، بمقدار ما تدل على اضطراب العلاقات المقاومة مع المكان؛ فالأزمة الاجتماعية، تنقسم وتنوع حسب الأوضاع المتحركة التي تعمل فيها، وتكون في حالة من الميوعة؛ إذ لا زمان من بينها يفرض هيمنته ويجلب استمراراً نسبياً، فما نعيشه هو زمن اللااستقرار، الأمر الذي يسهم في تقوية و(بلورة) وعي يتأسس على الفوري والحظي رافضاً الأزمنة الماضية، وهائلاً بأزمة المستقبل. أما علاقة ما بعد الحداثة بالمكان، فيجب أن ينظر إليها من أوجه ثلاثة في ما يخص أكثر آثارها دلالة: إزالة التوصيف، وإزالة التحقيق وتحويره إلى وجود ضمني افتراضي، وخلق التبعر، وبذلك يتحقق المجتمع ما بعد الحداثي بوصفه مجتمع كل مكان، فالفوري يحل محل الدوام أو المُرَجَأ، وأماكن البشر بما تحتويه من محسوس، من حياة مشتركة مندمجة، تغدو تافهة ببلوغها الواقع الشاشاتي (شاشة التلفاز أو الحاسوب). أما الاتصال اللفظي فإنه يصاب في عالم ما بعد الحداثة، بما يشبه فقر الدم من تشوه وتحوير، فالآلات تنقل الكلمات أو بالأحرى تتلفظ بها،

ويُضَرّ بها الاتصال التجاري في معظم الأحيان كي ينتج المفاعيل الإعلانية، ويُمحى النطق الصحيح أو الحق. إنها أزمة الكلام بفعل واقع مفارق من حيث الظاهر؛ واقع يراوح بين أن يكون أكثر مما ينبغي، أو يكون دون الكفاية، وهذه الأزمة ستنتج لدينا إفقار الذاكرة وإعادة تكييف زماننا ومكاننا وفقاً لما تبتغي هي وترغب، لا وفقاً لما نطلب نحن.

ولكن، كيف سيصبح موقع العقل في هذا العالم الجديد؟ لا سيما وأن ما بعد الحداثة لا يكف عن الاستخفاف به والتهكم من وظائفه. هنا يرى بالاندييه أن العقل لن يجد نفسه داخل مجابهة بسيطة وواضحة، بل سيدخل معركة تبحث دون موارد عن استبعاد الأسطورة واستئصال الأشياء الغامضة، وهو لذلك يفقد وحدته في الوقت نفسه الذي يفقد فيه ثقته، ولا يمنحه الملجأ المفضل (العِلْم) شاغلاً تاماً واستثنائياً؛ إذ لم تعد ثمة حصانة سياسية علمية، فالعلم أصبح هو ذاته أسطورة مكتومة، ومنطوياً على أشكال منطق هيجنية، كما لاحظ ذلك كاسيرر⁽¹⁹⁾ سابقاً بأن الفكر الأسطوري والفكر العقلي يتناميان على مستويين مختلفين، إلا أن الفكر الأسطوري يستمر في أن يوجد داخل الفكر العقلي ويحدد فيه، لذلك ستنشأ رغبات وانفعالات وغرائز من نوع جديد لا تقوم على ثنائية الجسد والروح بقدر ما تتبع للتوسطات الأدواتية والرموز والخيال الاتصالي.⁽²⁰⁾

ولذلك سيفقد الموت ألقه وسطوته؛ إذ لن يعود ذلك التحدي المجهول، أو ذلك السقوط المطلق الذي يحدد نهاية الوجود البشري الأخيرة، أو ذلك المحرض الأعظم والأول التخيلي الذي استمدت منه المعتقدات والتقاليد قوتها، فالموت في مجتمع بعد الحداثة أشبه بحضور غائب محير؛ إذ إن هذا المجتمع ينكره، عن طريق تأكيد القدرة المطردة القادرة على دفعه من أجل إلغاء هذا الموت أو مواراته وإبعاده، عن طريق العزل السريري لأكثر الأشخاص قرباً منه، أو معالجات الجثة التي تتيح محاكاة هجعة الحياة. وهذا المحو التدريجي ينال تظاهرات الموت الاجتماعية والأوجه العامة لحلول الموت والمأتم؛ إذ يجب

(19) كاسيرر: فيلسوف ألماني، ينتمي إلى الكانطية الجديدة، توفي عام 1945م. [المحررون]

(20) المرجع السابق.

أن تقلص قدر المستطاع آثار الموت عن طريق إبعاده ونفيه المستمر، وجعله باستمرار موتاً للآخرين.

ويبقى الجنس صلة الرجل والمرأة في المجتمع ما بعد الحداثي؛ إذ لا تقوم بينهما علاقة أخرى كالزواج أو ما شابهه؛ فالجنسوية تميل إلى تحقيق ما يمكن وصفه بـ: (جنس دون عمر، دون عنف، دون معايير). وما كان يسمى خطيئة شهوة الجسد سيصبح الهدف من أجل التوصل إلى الشبقية، وتحضر هذه في كل الوسائل؛ بدءاً من دعاية العلاقات الغرامية التي تزيح حدود الحياة الصميمية، وانتهاء بإنجاز خدمة الجنس التي ستصبح مطلب الجميع وصفة الوسائل الاتصالية القادمة التي ستنزع منا حقنا بالرد، ولن تتركنا سوى أسارى التخيل والتلقي الوهمي.

إذن، فعند بالاندييه، يكون مجتمع ما بعد الحداثة مجتمعاً أقل إنسانية وأكثر بُعداً عنها، بل إنه يصفه بأنه "مجتمع نهاية القيم"؛ هذه القيم التي لن يكون لها فيه أية صفة معيارية أو حتى اعتبارية، إنه مجتمع يؤسس لقيمه التي ينتجها ويتعامل معها وفق ظرفها القابل للتحول باستمرار، ومن ثم فإن هذه القيم أيضاً -إذا ما بقيت هذه التسمية منطبقة عليها- ستظل عرضة للتغير بل المحو والاختفاء.

أما إغلتون⁽²¹⁾ فيبدو منشغلاً ومنهماكاً بدراسة تمفصل العلاقة بين مفهوم الثقافة وما بعد الحداثة؛ إذ يرى أن المعنى الذي تضيفه ما بعد الحداثة على الثقافة ليس بالبعيد كل البعد عن التصور الكوني الذي لا ينفك بعض الحداثيين ينكرونه عن طريق تفضيلهم الحديث عن الخصوصيات، فما من مفهوم للثقافة هو بالمفهوم الانتقادي حقاً وصدقاً حيال ذاته، ولأن الثقافات بهذا المعنى -ما بعد الحداثة- غالباً ما تكون كليّات ملموسة، أو طبقات محلية من المذهب الكلي الذي تشجبه، فالثقافة التعددية لا بدّ لها أن تكون إقصائية، ولذلك تجد الجماعات الهامشية في الثقافة الواسعة أو ثقافة الأغلبية موقعَ الثقافة، ثقافة قمعية وخانقة. وتُظهر ذلك في النفور والاشمئزاز من عادات الأكثرية، ويتجلى ذلك في نظرة كل

(21) تيري إغلتون: ناقد ومعلق ثقافي معروف، له رؤية متجذرة في اليسار. [المحررون]

من الثقافة الشعبية والنخبوية كل منها إلى الأخرى.⁽²²⁾

تبدو الثقافة، إذن، بالنسبة إلى نظرية ما بعد الحداثة ثقافة الأقلية المنشقة، وتحثني دوماً بجوهر خالص لهوية متميزة، وهي لذلك تصبح مورداً من موارد السياسة وتدخل في تركيب نمط غريزي للجمهور؛ إذ تصبح الثقافة جزءاً من الهوية التي يحتاج الدفاع عنها إلى بذل الغالي والرخيص في سبيلها، ولكن توظيف الثقافة هنا ليس بعيداً أو بمنأى عن مصلحة السلطة ورغبتها الدفينة، فما من سلطة سياسية يمكن أن تبقى على نحو مُرضٍ من خلال الإكراه العادي وحسب؛ إذ هي تخسر وفقاً لذلك قدراً كبيراً من صدقيتها الأيديولوجية، وتثبت في وقت الأزمات أنها هشة على نحو يندر بأشد الأخطار، ولذلك تلجأ السلطة لكي تضمن موافقة الذين تحكمهم إلى معرفة أشد حميمية لمجموعة من الخطوط البيانية والجداول الإحصائية التي تتكون منها الذات الإنسانية؛ فلكي تحكم بنجاح، عليك أن تفهم البشر وما يرغبون فيه أو يرغبون عنه في دواخلهم، وألا تقتصر على فهم عاداتهم في التصويت والانتخاب، أو مطامحهم الاجتماعية، وكما تضبط البشر من الداخل، عليك أن تتخيلهم من الداخل أيضاً، وما من شكل معرفي أشد دهاءً وبراعةً في رسم خارطة لتعقيدات القلب من الثقافة الفنية، وهذا ما جعل من الرواية الواقعية مع اقتراب القرن التاسع عشر مصدراً للمعرفة الاجتماعية أشد تفصيلاً وحميمية بما لا يُقاس من أي علم اجتماع وضعي.

ولكن، لا يعني هذا أن الثقافة الرفيعة مؤامرة تحيكها الفئة الحاكمة، فهي إذا ما كانت تنجز في بعض الأحيان مثل هذه الوظيفة المعرفية السابقة، إلا أنه من الممكن أن تزرع فيها الاضطراب في أحيان أخرى. ومع ذلك، فإن أعمال الفن، التي تبدو بريئة وبعيدة أشد البعد عن السلطة، بما تبديه من اهتمام دؤوب بدوافع القلب وحوافره، يمكن أن تخدم السلطة لهذا السبب على وجه التحديد.

فإذا ارتبطت الثقافة بالسلطة، فإن غرائز السلطة واندفاعاتها لا بد أن تحاول أن تستثمر الثقافة في نزاعاتها وحروبها، ومن هنا نشأ ما يسمى حروب الثقافة.

(22) إيغلتن، تيري. فكرة الثقافة، ترجمة: نائر ديب، دمشق: دار حوار، 2002م.

والنزاعات بشأن الثقافة تُعدّ أكبر دليل على نفى الثقافة الكونية أو وجودها، فصحيحٌ أن ثقافةً تاريخيةً مخصوصةً تعرف باسم أوروبا كانت ذات ثقافة إنسانية رفيعة، إلا أن ذلك كان مرتبطاً حتماً بأسباب تاريخية محددة، وربما تفرض هذه الظروف التاريخية نفسها ثقافة أخرى وتضع قيمها في مرتبة الكوني والعالمي.

وما ساعد الثقافة الغربية على جعلها ثقافةً عالمية، ارتباطها بنموذج الدولة- الأمة، الذي تعمم عقب فترة الاستعمار الكولونيالي، مما جعل لكل ثقافة إطاراً خاصاً يتم الدفاع عنه، فالثقافات ناقصة في جوهرها، وهي تحتاج لأن تكملها الدولة كيما تصير ذواتها الحقة، ولعل هذا هو السبب، بالنسبة للقومية الرومنتيكية⁽²³⁾ على الأقل.

فلكل إثنية حق في أن تقيم دولتها من منطلق أنها شعب مميز، ذلك أن الدولة هي السبيل الرئيس الذي يمكن من خلاله لهذا الشعب أن يحقق هويته الإثنية، وعلى هذا الأساس فإن دولة تضم أكثر من ثقافة واحدة سيحتم عليها الإخفاق في أن تعدل بين جميع هذه الثقافات، ولقد ساعد هذا الافتراض الخاص بوجود صلة داخلية بين الثقافة والسياسة، على إحداث قدر كبير من الخراب والفوضى في العالم الحديث؛ إذ تتنافس جماعات قومية مختلفة على السيادة على منطقة واحدة.

ولكن، من زاوية أخرى، فالثقافة هي أشدُّ أولية من السياسة وذات أثر أبقي، غير أنها في الوقت نفسه أقل تكيّفاً ومرونة، ويمكن للقضايا الثقافية والمادية أن تدفع البشر للنزول إلى الشوارع أكثر مما تدفعه إلى ذلك القضايا السياسية الصرفة؛ ذلك أن الثقافي هو ما يتعلق بهوية المرء الروحية، والمادي هو ما يتعلق بهويته الجسدية، ولذلك فحروب الثقافة إنما تنشأ بعد أن تستثمر السياسة الثقافة لحسابها الخاص وتوظفها وفق تفسيراتها الذاتية، الأمر الذي يسوّغ نزاعاتها الأيديولوجية. والصراع بين الثقافة الغربية والثقافات الأخرى إنما مرده أساساً إلى السياسات الغربية المتبعة، التي أدت إلى اقتلاع جماعات كاملة من جذورها، وتوليدها للبؤس والبطالة الواسعة، وتقويضها منظومات الاعتقاد التقليدية.

(23) القومية الرومنتيكية: هي صلة اجتماعية عاطفية تتولد من الاشتراك في: الأرض، والجنس، واللغة، والثقافة، والتاريخ، والحضارة، والمصالح، والآمال. [المحررون]

وذلك كله أدى إلى ظهور المزيد من الثقافات الفرعية الدفاعية والنضالية، التي تفتت المجتمع الغربي نفسه، وتشظيه من الداخل، علماً أنها تولّد قوى مشابهة في الخارج أيضاً، لكن، لا يعني هذا أن سياسات الهوية هي رد فعل سلبي بالضرورة، بل إن بعضها يعبر تعبيراً حقيقياً عن مستوى من الثقافة الرفيعة أطلق عليه "وليامز" اسم "الثورة الطويلة".

غير أن ثقافات الهوية تلك تتقاطع مع ثقافة ما بعد الحداثة، التي تدّعي الخصوصية باستمرار وتشجّع الاستهلاكية، لكن إيجلتون يشن هجوماً قاسياً على ثقافة ما بعد الحداثة التي عكفت على إضعاف الأسس الأخلاقية والميتافيزيقية للعالم الغربي، في اللحظة التي تحتاج فيها هذه الأسس إلى أن تكون في أمتن حالاتها وأقواها، ولذلك فثقافة ما بعد الحداثة تشكل خطراً على الغرب بقدر ما تشكل خصوصيات الهوية المقاتلة خطراً عليها أيضاً. وهذا ما يفرض على الغرب تحدياً من نوع جديد يتجلى في الحفاظ على الثقافة الخاصة من خطر الزوال مقابل النزعات الحمائية، ومن خطر الابتذال من الدعوات ما بعد الحداثة.

ثانياً: النقد ما بعد الحداثي للفلسفة الغربية

يُعدُّ جان فرانسوا ليونار أشهر فلاسفة ما بعد الحداثة، ومنه تستمد أصول التفكير الفلسفي ما بعد الحداثي، وقد أسهم إلى حد كبير في صياغة مفاهيمها أو أطروحاتها، لا سيما مقولة نهاية السرديات أو الحكايات الكبرى، والمفهوم الميتافيزيقي للواقع، ونقد الأسس التي قام عليها العلم غربياً، ولا شك في أن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد بنوا كثيراً من مقولاتهم نتيجة للتعليل أو التهميش أو القراءة النقدية لفلاسفة عصر الأنوار، ولا سيما ديكارت واسبينوزا وهوسرل وكانط وأوغست كونت وماركس وغيرهم، ولذلك نجد معظم نصوص دريدا إنما هي استعادة تأويلية لأحد الفلاسفة اليونانيين كما في كتابه (صيدلية أفلاطون)،⁽²⁴⁾ أو لأحد رموز عصر الأنوار، ويبدو أن تأثير كانط كان الأبقى أثراً في غيره من الفلاسفة، لا سيما وأن نصه المحكم والصعب قد فرض ذاته وتحديه

(24) دريدا، جاك. صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، تونس: دار الجنوب للنشر، 1998م.

على الفلاسفة الذين أتوا بعده بغية تجاوزه أو تفكيكه، ولذلك نجد ليوتار يقرأ النص الكانطي، ولكن من زاوية جديدة تماماً، ولقد قدم نصه للمرة الأولى عام 1983م في أثناء كتابته لكتابه الشهير (الخلافة)، مما يسمح بالقول إنه ترك فيه بعض تمثيلات ما بعد الحداثة في قراءة الكانطية.⁽²⁵⁾

تتمحور المسألة المركزية التي رغب ليوتار في طرحها حول مشكلة الحكم الناقد لدى كانط، بوصفه حكماً أساسياً بالنسبة إليه في كل من المجالين: السياسي والجمالي. ولذلك يرى ليوتار أن حكم "الجليل" عند كانط يسمح بأن نتعامل مع التاريخ بالأسلوب النقدي، بشرط أن نعترف ونقر أن "تقديم" قضاياها للبت بها، له خطوط يجب ألا نتخطاها لكي نحترم خصوصيتها وتفرداها وتناقضاتها، آخذين عوالمها الاجتماعية والسياسية بالحسبان. ولذلك يصير ليوتار على التوضيح بأن التاريخ ليس ناتجاً لغائية موحدة، وإنما لغائيات عدة غير متجانسة ومعقدة. وبذلك تكون الفلسفة عند كانط أشبه بنوع من النقد، وعندها يمكن القول إن السياسة لا تعلم كما تعلم الفلسفة، وإلا فهي لا تكون سوى تحوط براغماتي، تحوط رجل الأخلاق السياسي الذي لا تُعدّ الأفكار بالنسبة له سوى تقنية، فالسياسي عند كانط أو المثل الأعلى للرجل السياسي هو "السياسي الأخلاقي" الذي عليه أن يصدر أحكاماً، مثله في ذلك "الأخلاقي السياسي"، غير أن هذا الأخير يعتقد أن في حوزته معياراً يقيم به الجملة الجيدة حسب كل حالة، وأن هذا المعيار هو رفاهية الفرد أو صالحه أو الشعب أو الدولة إلخ، أما الآخر فلا يستند إلى معيار وهو يقود نفسه بناءً على فكرة الخير الشامل، الذي هو الحرية، مبدأً للتقنين. وعليه؛ فإنه من الممكن أن يكون بالنسبة لإحدى الجمل الفرضية؛ أي المثل من أمثال الإرادة السياسية، أو يكون تقديم الميزة الناجمة عنه تقنياً براغماتياً، لا بطريقة مباشرة، ولكن بطريقة غير مباشرة، وهكذا يشترك "السياسي الأخلاقي" في حرب المصالح مثلما يشارك الفيلسوف في صراع المدارس الفكرية، وقد عكس ذلك كانط في كتابه "الإعلان بقرب عقد معاهدة سلام دائم

(25) ليوتار، جان فرانسوا. الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ، ترجمة: نبيل سعد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.

في الفلسفة" الذي نشر بعد عام واحد بعد كتاب "مشروع السلام الدائم"؛ أي في عام 1796م الذي أراد فيه كانط وضع حد للجدل الدائر بينه وبين شلوسير.

وبذلك يخلص ليوتار إلى القول إن السياسي الكانطي يبدو أقرب ما يكون إلى ما نعينه اليوم ببساطة متناهية بـ "السياسي". فالتجربة السياسية في زماننا، وهي في ذلك تختلف تماماً عما كان يعرفه كانط، تجري من ناحية -مبدئياً- في شكل ديموقراطي. أمّا الطريقة التي تمارس بها الهيمنة فهي بالنسبة إلى كانط تتنوع حسب اختلاف الأشخاص الذين يملكون في أيديهم سلطة الدولة العليا. أمّا الطريقة التي يحكم بها الشعب بوساطة صاحب السلطة، التي لا تتبع مباشرة شكل السيطرة، فإن كانط -عندئذ- يجيز اثنتين فقط من بينها: السلطة الجمهورية والسلطة المستبدّة، تبعاً لما تسير عليه الدولة من فصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، وكلما كان هذا الفصل قوياً قلّت خطورة أن يختلط التنفيذي بالتشريعي، وقلّ تهديد الاستبداد، إننا نقرب من الجمهورية بمقدار ما نفرق بين السلطتين، ولذلك تصبح هنا مهمة القاضي الناقد الأولى هي البتّ، ويُعدّ كانط حينها السلطة تمثيلية حين تصبح إمكانية الخلط بين السلطتين مستحيلة. إن مرور غيرنا من إحداها إلى الأخرى يُعدّ غير قانوني، فالديموقراطية هي إحدى قضايا الهمّ السياسي، بما أنها تخلط -كلما أمكن ذلك- بين القدرة على التشريع والقدرة على التنفيذ، فمن التناقض أن يكون صاحب السلطة هو المنفذ؛ إذ هما لا يتبعان أسرة جُمَل واحدة، فالأول هو مثّل أعلى للعقل العملي السياسي، والآخر هو المرجع لتقديم جملة معرفية للاجتماع السياسي الذي يحدد سيطرة السيد. ثم يؤكد ليوتار أن ما يطلق عليه ما بعد الحداثة للتدليل على الواقع المعاصر، إنما هو الشعور بالانшطار الواقع في النواة السياسية التشاردية، بين الحديث المفرط عن حقوق الإنسان والحريات الديموقراطية، والهوة السحيقة التي عاشتها المجتمعات في المجاعات والحروب الأهلية ومعسكرات الاعتقال والتعذيب الجماعي، وهذا ما لم يعيشه كانط ولكن عشناه نحن، وهو ما يدفعنا إلى القول بأننا إنما نعيش عصر ما بعد الحداثة بعد أن فقدت حداثة كانط حداثتها، وتحولت إلى نهاية مأسوية.

ثالثاً: نقد الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر

حاول عدد من الباحثين العرب أن ينقدوا الحداثة من موقعهم، مبرزين تحيزها وتهميشها المستمر لما يُعرف بالأطراف باللغة الماركسية، ولعل برهان غليون⁽²⁶⁾ يعد الأبرز في هذا المجال؛ إذ عمل على دراسة استتبعات أفكار الحداثة المتبناة من النخبة العربية على المجتمعات العربية لينظر إلى مفاعيلها ومآلاتها،⁽²⁷⁾ فالحداثة في العالم العربي أنتجت عكسها، أو ما يسميه غليون "الحداثة-الحثالة". وعلى هذا أصبحت هذه "الحداثة-الحثالة" العقبة الرئيسة أمام استملاك الحداثة الفعلية. فالعائق الحقيقي أمام تطوير الآلة الإنتاجية اليوم ليس الإنتاج الحرفي أو الفلاحي القديم، ولكن "التشوهات الكامنة في صلب النظام الاقتصادي الجديد، بما يشتمل عليه من بنى داخلية وارتباطات خارجية"، كما أن الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي ليست أزمة الدولة الحديثة أو قيمها التحديثية، وإنما هي "أزمة الدولة التحديثية التي قادت باسم التقدم والعقلانية والحرية والوطنية إلى عكس أهدافها بسبب الانحرافات الأصلية التي اتسم بها مفهومها، والمصالح الاجتماعية التي كانت توجه سياساتها وعملها". ويكشف غليون ومن ورائه عددٌ من المثقفين الذين تبنوا التحليل السياسي-الاجتماعي لأزمة المجتمع العربي، أن الأزمة الحقيقية التي تعصف بالمجتمع العربي اليوم تكمن إذن في نموذج الحداثة العربية نفسها.⁽²⁸⁾ وليس هناك أمل في الخروج منها إلا بنقد هذه الحداثة المسخ وتوفير شروط تجاوزها والخروج منها.

(26) برهان غليون: مفكر سوري أستاذ علم الاجتماع، ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في السوربون. [المحررون]

(27) غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، ط2، 1987م.

(28) باروت، محمد جمال. النهضة والدولة والحداثة: مراجعات نقدية، اللاذقية: دار حوار، 2000م. انظر أيضاً:

- باروت، محمد جمال. أطراف الحداثة ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة، حلب: دار الصداقة، 1996م.

- زيادة، رضوان. أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة، 2004م.

وإذا كان بعضهم يعيد الأزمة إلى جذورها التحديثية الأولى مع "التنظيمات العثمانية"؛ إذ أدت أيديولوجية التحديث التي تبنتها النخب العربية إلى نتائج عكسية لما أرادت وخطت له؛ إذ كرست بدايةً حالة التبعية المستمرة، كما أنها عطّلت الطاقات المنتجة الكامنة لدى الأجيال الصاعدة، لأن هذا التحديث ارتبط بنقل التكنولوجيا وكل ما رافقها من علوم ومعارف، دون الاهتمام بمدى اندماجها مع السياق الداخلي للنمو التكنولوجي والمعرفي والأهلي المستقل، ولا بمدى تمفصلها وفقاً للحاجات المحلية، لذلك ظلت مسيرة التحديث ولا تزال جسماً غريباً وخارجياً معزولاً عن رقابة وسيطرة الجماهير الفلاحية المدنية.⁽²⁹⁾ ووفقاً لذلك، يمكن النظر إلى إشكالية الحداثة في الوطن العربي وفق رؤية كلية كنتاج لآثار التحديث المستلب، الذي تزداد وطأته مع استمرار عزلة النخبة عن جماهيرها واتهامها إياها بالجهل والطائفية والشعبوية، الأمر الذي يعمق أزمة الحداثة ويحولها في النهاية إلى أداة لتكريس التخلف بدلاً من أن تكون الحداثة طريقاً للنهضة والتنمية.

أمّا النقد العربي لما بعد الحداثة فقد كان ما بين اختزال وانطباعة؛ إذ يستحضر الخطاب العربي -لدى الحديث عمّا بعد الحداثة وباستمرار- مفاهيم العولمة والرأسمالية والديمقراطية الأمريكية. ولذلك فهو غالباً ما يسقط في فخ التنميط الذي يكرر نفسه دوماً عبر الهجاء والذم، وأحياناً يسف إلى مستوى الشتيمة.

إن التلقي السلبي لمفهوم ما بعد الحداثة يعود بدايةً إلى سلبية علاقة المثقفين العرب بالغرب، وإلى عدم قراءة التحولات الغربية التي أفضت حداثتها إلى ولادة حداثة من نوع جديد، أطلق عليها ما بعد الحداثة ثانياً، وأخيراً إلى ربط هذه التحولات بالمتغيرات السياسية الدولية التي غالباً ما كانت ذات انعكاسات سلبية على المنطقة العربية، بدءاً من احتلال فلسطين وجزء من الأراضي العربية وانتهاءً باحتلال العراق عبر صيغة من صيغ "التحرير" من المستعمر الداخلي.

(29) مرشو، غريغوار. أيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والانفصام الحضاري، دمشق: دار الأهالي، 2000م.

وتعبّر كتابات المسيري المستمرة في نقد ما بعد الحداثة عن ذلك؛⁽³⁰⁾ إذ يرى أن الفلسفة الغربية الحالية انتقلت من المادية الصلبة إلى المادية السائلة، ورائدها في ذلك نيتشه،⁽³¹⁾ الذي لخص رؤيته في عبارته الشهيرة "لقد مات الإله"، التي تعني في حقيقتها نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة، بل وفكرة الكل ذاتها، بوصفه كيانه متماسكاً يعلو على الأشياء، ومن ثم يسقط المركز بسقوط الكل المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تشكل كلاً ولا مركزاً لها، وذرات لا يربطها رابط، مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقية ثابتة، وإنكار فكرة العام والعالمي والإنساني.

ثم يخوض في رحلة مع عدد من المفكرين الغربيين مختلفي الاتجاهات والاهتمامات، ليقرأهم قراءة يبدو واضحاً أنها ليست دقيقة أبداً، ذلك أنه يأخذ على فريدينايد دي سوسير⁽³²⁾ عالم اللغويات الشهير أنه قال إن العلاقة بين الدال والمدلول ليست ضرورية أو جوهرية أو ثابتة، فهي علاقة اعتباطية وعشوائية، فلا يوجد أي سبب منطقي أو موضوعي لأن تكون كلمة (قطعة) العربية أو (Cat) الإنجليزية هي الإشارة الوحيدة الضرورية والمنطقية إلى هذا الحيوان الصغير الذي يسير على أربع ويغطي جسده نوع من الفراء.

ثم يستطرد المسيري في تعليقه على سوسير قائلاً: "إن اللغة وفقاً لذلك هي نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليست لأجزائها هوية، أو جوهر، أو حتى وجود خارجها."

لكن المسيري لم يتوقف ليدرك المعنى الحقيقي لعبارة سوسير تلك، ذلك أن سوسير عندما توصل بعد دراساته اللغوية إلى أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتباطية وعشوائية فإنه كان يقصد أن هناك تواطؤاً اجتماعياً على اعتبار أن الاسم المحدد يُطلق على ذاك المسمى، وهي ليست علاقة جوهرية

(30) المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي. الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق: دار الفكر، 2004م.

(31) نيتشه: فيلسوف وشاعر ألماني. كان عالم نفس ولغويات متميزاً، ملهماً للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة. [المحررون]

(32) دي سوسير: عالم لغويات سويسري يُعدّ مؤسس المدرسة البنوية في اللسانيات. [المحررون]

نابعة من أصل اللغة أو من أصل الشيء. فأحرف القطة على سبيل المثال لا ترمز في نطقها أو كتابتها إلى ذاك الحيوان، بل إن التواطؤ الاجتماعي، أو بحسب ما يسميه المناطق العرب، تواضع الناس على اعتبار أن هذا الاسم يرمز إلى ذلك المسمى، وهي نتيجة أدركها كثير من اللغويين العرب، لكنها لم تجد تعبيراً لها، أو تأسيساً منهجياً إلا على يد العالم اللغوي سوسير.

ويكاد الأمر ذاته ينطبق لدى قراءة المسيري لجان فرانسوا ليوتار أحد أهم فلاسفة ما بعد الحداثة؛ إذ يستنتج استنتاجاً غريباً، لا يذكر لنا مراجعه في هذا الاستنتاج؛ إذ يقول: "صرح ليوتار بأن الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية. أما الإستمولوجيا فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسي". ومع تحفظنا التام على نقل هذه العبارة عن ليوتار دون تبيان إحالتها، فإن ذلك يبتعد عن حقل اهتمام ليوتار نفسه، وهو الذي أسس لمفهوم ما بعد الحداثة بناءً على أسس العلم والميتافيزيقيا وقليلاً من الأدب، ولا يبدو لعبارته تلك أي معنى سوى رغبة المسيري نفسه في العودة بالفلسفة الغربية باستمرار إلى مفهوم الجنس والجسد والأعضاء التناسلية، تلك الخلاصة التي لا يفتأ يكررها ويعيدها باستمرار دون أن يجعلنا نتلمس الحثيات التي جعلته يصل إلى هذا الاستنتاج الغريب.

وفضلاً عن ذلك كله، فإن المسيري يخلط باستمرار بين مفاهيم ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، ويرى أن مصطلح التفكيكية يترادف مع مصطلح ما بعد الحداثة، مع العلم أن رواد كلا المدرستين مختلفون تماماً في المنطلقات والمبادئ وحتى النهايات الفلسفية، وإن يصح القول إن ما بعد البنيوية أهبت بشكلٍ من الأشكال لولادة ما بعد الحداثة.

وما بعد الحداثة -عند المسيري- تعني أزمة الغرب ونهاية الحداثة، وهي في واقع الأمر -كما يقول- "أيديولوجية النظام العالمي الاستعماري الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه أن يفتح حدودنا لرأسماله وأدواته ومخبراته وإعلامه " ثم يضيف إلى كل ذلك جزءاً قاطعاً بالعلاقة بين التفكيكية واليهودية، ثم لا نتظر كثيراً حتى يساوي

المسيري ما بعد الحداثة والصهيونية، لنكون عندها أمام أفئدة متعددة لوجه الصهيونية، وبذلك علينا أن نرفضها ونحاربها كما نرفض الصهيونية ونحاربها.

لكن، ما الصورة التي يرسمها المسيري لعالم ما بعد الحداثة؟ إنه "عالم صُفِّي وطُهرٌ تماماً من المطلقات والمرجعية النهائية، فلا مركز ولا هامش، وإنما عالم أفقي متساوٍ مسطح لا يوجد فيه وضع خاص أو متميز لأي شيء، وضمن ذلك الإنسان. لذا، فهو نسبيٌ تماماً، ولكنّه مع هذا يخلع المطلقة على النسبية، فالمرجعية النهائية هي إنكار المرجعية، والمطلق الثابت الوحيد هو النسبي المتغيّر" ويضيف فيما بعد واصفاً أيديولوجية ما بعد الحداثة بأنها "أيديولوجية إمبريالية تحض على الاستهلاك، وتعلن موت الإنسان بعد موت الإله، وتنكر وجود أي مركز، وتنفي أية مرجعية من أي نوع، فهي حرية كاملة وخضوع كامل لقانون الصدفة، وهي منظومة فلسفية تطهرت تماماً من الفلسفة والإنسان والمطلقات"، ثم هي مرة أخرى "نسيان نشط للذاكرة التاريخية، وهي طريقة متضخمة متورمة للقول بنهاية التاريخ، ويمكننا القول: إنه إذا كان فوكوياما⁽³³⁾ اكتشف نهاية التاريخ فإن ما بعد الحداثة تقوم بقتله".⁽³⁴⁾

إن كلمات المسيري هذه تشكل رأياً انطباعياً ومزاجياً فقط، وتختزل ثقافة ما بعد الحداثة إلى محض سلعة استهلاكية، فيجري توصيف المجتمع الغربي الحديث على أنه مجتمع ما بعد حداثي، وكأن الغرب دخل الآن نهائياً فترة ما بعد الحداثة التي أعلنت عن نفسها نهائياً، وما علينا إلا أن نتعامل معه وفقاً لمرحلته الجديدة. إن تلك الرؤية تتناسى أن النخبة المثقفة الغربية نفسها غير متفقة حتى على مصطلح ما بعد الحداثة نفسه، فكيف إذن بتحليلاتها السياسية أو أطروحاتها الأدبية والفنية والاجتماعية؟ كما أن ما بعد الحداثة وكما تظهر من خلال كتابات روادها كليونار وبودريار وإيهاب حسن وغيرهم، لا تؤمن بأية سردية كبرى كما يسميها ليونار، وتسعى لتدمير البنى الكلية والأبنية الفكرية المعمارية الكلاسيكية، وعلى رأسها النظريات والأيديولوجيات الليبرالية، فكيف تتهم ما بعد الحداثة

(33) فرنسيس فوكوياما: كاتب ومفكر أمريكي الجنسية. يُعدُّ من أهم مفكري المحافظين الجدد. ويُعدُّ

كتاب "نهاية التاريخ" من أهم كتبه. [المحررون]

(34) المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، 2002م.

بالإمبريالية؟ فالمدخل الذي اختاره المسيري للهجوم على ما بعد الحداثة كان بإمكانه توظيف النقد الذي وجهته ما بعد الحداثة للحداثة نفسها، للاستفادة منه في قراءة تحولات المجتمع الغربي ومصائره، فالحداثة الغربية ربما لأول مرة منذ القرن الثامن عشر تجد أسسها التي قامت عليها موضع تساؤل وتشكيك، وهو ما أعطى مفكري ما بعد الحداثة المشروع المعرفية والواقعية، كما أن الفكر ما بعد الحداثي كان متوجهاً بشكل رئيس للنزعة المركزية الغربية، خاصة في علاقتها بدول الأطراف أو دول العالم الثالث، وحتى خطاب التمرکز الذي نشأ داخل أوروبا نفسها على حساب الفئات المهمشة والمسحوقة، فما بعد الحداثة تُعد من هذه الزاوية بمنزلة رد اعتبار للهامش على حساب المركز والأساسي.

إن المسيري قد حصر نفسه بداية في ثنائية قديمة تتجدد تبعاً هي المادية/الروحية. وحاول إلصاق كل شيء غربي بالمادية التي تعني بالنسبة إليه مرتبة أدنى من الروحية، وهو ما جعله يسقط في فخ الاختزال التبسيطي في تتبع الصورة الغربية المعقدة والمركبة. وفي الوقت نفسه، لم يحاول أن يتتبع جذور فلسفة ما بعد الحداثة التي كانت ستمده بالأجوبة التي أثارها في أسئلته، لكنّه فضّل إعطاء أحكام عامة وإجمالية تخفي أكثر ما توضح وتظهر. وعموماً لا يبدو المسيري فريداً بين المفكرين العرب في طريقة قراءته لما بعد الحداثة، فكثير من الباحثين والكتّاب العرب لاسيّما ذوو الأصول الماركسية، لم يروا في ما بعد الحداثة إلا الوجه الجديد للرأسمالية، وهي لذلك يصح في وصفها ما صحّ في وصف الماركسية للإمبريالية.

أما فتحي التريكي⁽³⁵⁾ فإنه ينطلق من الانحياز السلبي ذاته لمفهوم ما بعد الحداثة، على اعتبار أنها تعني منطق الربح والهيمنة وفوضى السوق، كما أنها أقامت منطقاً جديداً يقوم على الإقصاء والاستبعاد والتقتيل، كما أنها مع ما فيها من فوضوية ونقدية وتعابير جمالية ودعوة إلى الإبداع والخلق في كل الميادين، إلا أنها تبقى في آخر الأمر دعامة أيديولوجية لمجتمعات الوفرة والاستهلاك، وهو لذلك يطالب باستبعادها واستبدالها بمصطلح التحديث، الذي يقرّ بوضوح

(35) فتحي التريكي: مفكر وفيلسوف، أستاذ كرسي اليونيسكو للفلسفة بجامعة تونس. [المحررون]

حركية دينامية تغيرية، قد تكون تطورية، ولكنها لا تلغي كرامة الإنسان أخلاقياً وأنطولوجياً.

خاتمة

إن دراسة الحادثة وما بعدها لا بدّ أن ترجع إلى تتبع جذور تلك الفلسفات ودراستها دراسة عميقة دون سطحية لفهم حقيقتها، ويمكننا نقد فهم المسيري والتريكي لما بعد الحادثة؛ إذ هما يصرّان على استبعاد مصطلح ما بعد الحادثة، مع أن كليهما لم ينظر إليه وفق طاقته النقدية والتشغيلية التي تمكّنا من نقد الغرب عبر أدوات الغرب ذاتها، وأن ما بعد الحادثة استطاعت وبدأت زعزعة المركزية الغربية عن استقرارها، وقوّضت مفهوم التمرّكز اليقيني؛ إذ من شأن كلّ هذه المفاهيم إذا أحسنّا استخدامها أن تعمل على أن نعيد النظر في علاقتنا بذاتنا وعلاقتنا الملتبسة دوماً بالغرب، الذي يحسن باستمرار أن يجدد ذاته ويخلق بداخله سيرورة حيوية من نوع خاص، تجلّت في الوقت الحالي بمفهوم ما بعد الحادثة الذي يقف على إرث الحادثة استيعاباً وإدماجاً.

الخاتمة

حاولت بحوث هذا الكتاب أن تكون وفيّة للإجابة عن التساؤلات التي تضمنتها ورقة عمل المؤتمر، من مثل: موقع الفلسفة في الفكر الإسلامي، وعلاقة الفلسفة بالحقول المعرفية الأخرى، ونشأتها في الإطار المعرفي الإسلامي، ووظيفتها، وعلاقة الفلسفة الإسلامية بغيرها من الفلسفات الأخرى؛ قديماً وحديثاً ضمن علاقة التأثير والتأثير، ومظاهر الأصالة في الفلسفة الإسلامية، وما إذا كان ثمة مدرسة إسلامية في الفلسفية متميزة بخصائص محددة، أو مدارس فلسفية إسلامية.

إنَّ ثَمَّةَ تعالقاً كبيراً ظهر بين الأوراق البحثية ومحاور المؤتمر؛ إذ لمسنا تغطية جيدة لكيونة الفلسفة الإسلامية في مخاضها وولادتها وفتوتها وهرمها. وكشفت الأبحاث التي تحدثت عن سيرورة الفلسفة الإسلامية عن الأبعاد المنهجية، والظروف الموضوعية والزمنية والمكانية لنشأة الفلسفة الإسلامية، وعلاقتها المعرفية والإيديولوجية بغيرها من العلوم الإسلامية الأخرى، لا سيما علم الكلام. وكشفت بعض الأبحاث عن طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية، ومدى استقلال هذا التفكير في نشأته عن أية مؤثرات غير الوحي، وخصائص العلوم الإسلامية المبكرة. ولعلَّ الحديث عن هذه الكيونة أدّى ببعض الأوراق إلى تفسير ظاهرة الإبداع أو التعثر في التفكير الفلسفي الإسلامي، ومدى قدرته على الانتقال من مرحلة الاتّباع إلى مرحلة الإبداع، انطلاقاً من منظومة معرفية إسلامية خالصة.

والفلسفة الإسلامية على المستوى العلمي -على أهمية منجزها الحضاري- كانت متأثرة بإنجازات الفلاسفة من الأمم والحضارات الأخرى، ومؤثرة فيها

كذلك فيما بعد. ولذلك فقد عالجت بعض الأبحاث هذا الجانب لا سيما علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفات الحديثة والمعاصرة، وموقع المفاهيم الفلسفية الغربية في الفكر المعاصر، وفلسفة ما بعد الحداثة، في ميزان الفكر الإسلامي المعاصر.

وعلى الرغم من هذا التعالق الواضح بين محاور المؤتمر، والتغطية البحثية لها، إلا أن عدداً من التساؤلات المنهجية والمعرفية؛ لم تنل حظها من بحوث المؤتمر كما كانت ترنو ورقة العمل إليها، ولعل أهمها: أين موقع الفلسفة في الفكر الإسلامي؛ ماضياً وحاضراً، وبالتحديد "أين" موقع الفلسفة في جهود إصلاح الفكر الإسلامي، وفي النهوض العلمي والحضاري للأمة، لا سيما أنه غدا للحضارة الإسلامية "متنٌ فلسفي إسلامي" يحق للأمة أن تفتخر به الأمم القديمة والحديثة والمعاصرة، على الرغم من كل أشكال الاضطهاد الفكري والمادي الذي تعرضت له الفلسفة والمشتغلون بها. وإن لم تكن الصورة على هذا النحو المأمول والمرجو، فأين دورها في المساعدة على الترف الفكري، الذي أدى إلى النكوص الحضاري، وخمول المشاركة الإسلامية الفاعلة في بناء التراث الإنساني؟

إن اهتمام الأبحاث بتفاصيل المشهد الفلسفي في الفكر الإسلامي، أدى إلى غياب الرؤية الكلية، التي تجمع خيوط هذه التفاصيل، وتشدها إلى مقصد كلي للفلسفة، ليكون لها إسهام واضح وفاعل في تنمية التفكير الفلسفي الإسلامي، لينعكس إيجاباً في ترشيد التفكير الإنساني، من خلال تأصيل موقع الفلسفة الإسلامية في الدراسات الفلسفية المعاصرة، وأثرها في تطور الفكر البشري، ودورها في معالجة المشكلات والقضايا الفكرية والعلمية المعاصرة؛ فليس أمام الفلسفة الإسلامية، إن أرادت أن يكون لها حضور فاعل، إلا أن تفتح عينها على التحولات الفكرية الهائلة في العالم. فالفلسفة لا تزال تشكل الصورة التركيبية للفكر الإنساني في مجالاته المتعددة. وإن فهم التحولات الفكرية والفلسفية، يظل واحداً من ضرورات فهم العالم المعاصر، ويفرض علينا التعامل معه تعاملًا ناجحاً ضمن جدلية تسلّم بضرورة الاستفادة من مكتسبات المعاصرة في مختلف

تجلياتها، وتسلم في الوقت نفسه بالإمكانات الحضارية الذاتية في تدعيم هذه المكتسبات، وتسهم في تطوير الفكر الإنساني وفي مجالات العلوم المختلفة، مسترشدة بهداية الوحي الإلهي، ومنظومة القيم الإسلامية.

تطرقت بعض الأبحاث إلى موضوع الإبداع الفلسفي الإسلامي، برؤية نقدية جادة، تنطلق من مبدأ المساءلة وإعمال العقل والتحليل والنقد؛ لأن كل من يتفلسف يبحث، بالضرورة، عن مكانة له في تاريخ الفلسفة، إن لم يكن في التاريخ الإنساني، فعلى الأقل في التاريخ الخاص بأمته. وربما تكون هذه الأبحاث نواة لمشروع فلسفي حضاري، ينقل العقل المسلم من حراسة الماضي إلى صناعة المستقبل، من خلال تفحص أسس التقدم والنهوض في تراثنا. ولقد مارس أجدادنا ضرباً من الإبداع، تمثل في العملية الفكرية ذاتها، لا في المواد الفلسفية أو غير الفلسفية التي استخدمت فيها. ولعل عملية الإحلال والإزاحة، التي مارسها العقل المسلم دليل على هذا الإبداع، كأن ينتمي الفيلسوف أو المتكلم المسلم؛ لغة وتفكيراً ووجداناً ومعرفةً إلى الله عز وجل بدلاً من انتمائه إلى المحرك الأول الأرسطي، وبذلك أعطى الفيلسوف المسلم التصور الإسلامي مكانة مرموقة في تفكيره الفلسفي.

إن اختيار منظومة من الأفكار، وتوظيفها؛ لتحقيق غاية عقدية غير الغاية التي وضعت لها أصلاً، إبداع لا يقل عن الإبداع في الإنشاء؛ فالإبداع لا يقتصر على الإتيان بالجديد، بل يشمل استخدام القديم استخداماً جديداً يتفق والتصور الفلسفي الجديد، وهذا ما فعله الفلاسفة المسلمون. وهذا ما ينبغي الوعي به، والسعي لتحديثه وتجديده، لاختلاف الظروف الزمانية والمكانية والموضوعية بين جيلنا وجيل آبائنا؛ إذ يتطلب الأمر تشريح الواقع لمعرفة الاحتياجات، والمتطلبات اللازمة للعودة الحضارية المنشودة.

لذا ما زالت الحاجة مستمرة إلى تحديد مواطن الإبداع في فكرنا الفلسفي، بعيداً عن التجاذبات اللفظية. وهذا يتطلب تفعيل أقسام الفلسفة في الجامعات؛ إذ نعتقد أن كليات الفلسفة وأقسامها ومعاهدها، لم تسهم بالشكل الكافي في تطوير برامجها، واستفزاز العقلية النقدية عند أساتذتها وطلبتها، لتفعيل التفكير

الفلسفي العربي المسلم. وإن أية محاولة -داخلياً أو خارجياً- لإلغاء الفلسفة الإسلامية أو تهमيشها أو تحجيمها، هي إرادة مبيتة لوضع الأجيال الجديدة خارج العصر.

إنّ ثمة شعوراً بأنّ ما يُكتب في مجال الفلسفة في العالم العربي خاصة، والعالم الإسلامي عامة، لا يسمو إلى أن يكون إبداعاً فلسفياً بقدر ما هو تأليف مدرسي في مجال الفلسفة. وثمة وعي بأن الأفكار التي يُعبّر عنها المشتغل العربي والمسلم بالفلسفة، لا تسهم في تطوير النظريات الفلسفية، ومن ثم في بناء الإنسانية، وبناءً عليه لا تجد اعترافاً من الآخر بقيمة الفلسفة التي ينتجها. واستشعاراً لهذا الاضمحلال الذي تعانيه أمة الإبداع، يأتي السؤال المحوري المتكرر: ما الذي يمنع الفيلسوف المسلم من الإبداع؟ ومن الذي يمنعه؟!

المحررون

الكشاف

- 465، 461، 460، 459، 458، 457، 330
 الاشتراكية 193، 45
 الأشعري 169، 173، 263، 267، 274، 276، 277،
 492، 456، 330، 302، 282، 279، 278
 الأصمعي 148
 الأصولية 415، 421، 462، 565
 الاغتراب 17، 34، 100، 494، 495
 الأفغاني 257، 370، 535، 536
 أفلاطون 43، 135، 136، 187، 188، 192، 195،
 488، 402، 400، 399، 377، 358، 205، 203
 573
 أفلوطين 196، 399، 402، 475
 الإله 18، 21، 23، 24، 28، 29، 43، 44، 47، 52، 54،
 55، 56، 57، 58، 65، 66، 67، 68، 73، 74،
 77، 81، 83، 88، 89، 90، 92، 100، 104،
 105، 106، 107، 108، 109، 110، 141، 194،
 211، 323، 337، 360، 457، 458، 468، 480،
 540، 546، 553، 578، 580
 الإلهيات 176، 198، 201، 452، 457، 468
 الإمبريالية 30، 32، 40، 53، 66، 100
 الأنا 57، 77، 166، 180، 366، 367، 398، 400،
 403، 407، 494، 505، 538
 الأنساق 53، 66، 75، 501، 507، 511، 512
 الإنسان 7، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25،
 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35،
 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45،
 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55،
 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65،
 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75،
 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85،
 87، 88، 89، 90، 91، 93، 94، 95، 96، 97،
 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105،
 106، 107، 108، 109، 110، 111، 133، 134،
 135، 138، 139، 140، 141، 142، 152، 174،
 179، 180، 185، 186، 189، 190، 191، 192،
 194، 195، 196، 197، 198، 202، 203، 204،
 205، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213،
 215، 216، 217، 220، 222، 223، 225، 227،
 228، 229، 237، 242، 244، 249، 251، 252،
 261، 266، 280، 281، 314، 317، 320، 343،
 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 352،
 353، 354، 355، 356، 360، 363، 365، 366،
 367، 368، 376، 377، 378، 382، 383، 386،
 387، 389، 392، 414، 417، 423، 427، 430،
 436، 440، 444، 445، 446، 447، 458، 463،
 467، 468، 469، 472، 473، 474، 478، 479،
 486، 487، 476، 485، 487، 473، 488، 404،
 400، 399، 392، 299، 210، 202، 400،
 450، 474، 478، 512
 ابن عبد البر 263
 ابن عربي 293، 295، 297، 301، 303، 304، 307،
 308، 309، 310، 311، 314، 321، 327، 330، 339،
 377
 أبو المظفر الإسفراييني 181
 الأبيقورية 195، 487، 546
 الاخترجلاف 68
 الأخلاق 26، 37، 39، 40، 45، 51، 52، 53، 61، 63،
 79، 82، 83، 85، 86، 89، 131، 134، 136،
 142، 191، 192، 195، 204، 206، 211، 293،
 341، 345، 350، 382، 445، 468، 481، 491،
 495، 509، 524، 529، 545، 574
 إخوان الصفا 399، 475
 إرادة 19، 22، 28، 39، 42، 44، 48، 49، 50، 58، 59،
 61، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 84،
 87، 88، 92، 179، 458، 484، 492، 503، 586،
 87، 130، 136، 137، 141، 195، 203، 204،
 205، 344، 398، 399، 400، 402، 403، 443،
 475، 481، 491، 543
 أزمة 33، 78، 422، 431، 434، 521، 533، 542،
 569، 576، 577، 579
 اسبينوزا 24، 28، 36، 72، 293، 426، 485، 486،
 528، 531، 532
 الاستبداد 520، 521، 529، 531، 535، 536، 537،
 575
 الاستدلال 151، 161، 177، 192، 219، 220، 221،
 222، 223، 224، 228، 229، 244، 249، 263،
 282، 283، 284، 318، 368، 485
 الاستنارة المظلمة 24، 44، 50، 53، 58، 90
 الإسكندر المقدوني 195
 إسلامية المعرفة 8، 33، 260، 499، 500، 501، 510،
 511، 512، 515، 517، 545، 555، 560
 أسلمة المعرفة 33، 34
 الأشاعرة 172، 181، 259، 260، 281، 282، 286،

تقعيد اللغة 160
تقي الدين السبكي 198
التكبير 418
التنميط 577, 101, 100, 46
التنويرية 180

ث

الثقافة 11, 65, 133, 137, 140, 142, 143, 163, 164, 165, 171, 177, 188, 208, 272, 276, 309, 372, 373, 374, 380, 393, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 410, 480, 527, 530, 531, 533, 557, 564, 566, 567, 570, 571, 572, 573, 576
ثنائية 18, 20, 23, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 46, 48, 57, 61, 70, 73, 79, 80, 81, 90, 91, 94, 98, 104, 105, 107, 108, 109, 476, 512, 569, 581
الثورة العلمية 426, 428, 432
التيولوجيا 531

ج

الجاحظ 258, 259, 260, 264, 265, 271, 552
جمال الدين القاسمي 269
الجهمية 260, 263, 269, 274, 283, 286, 443
جون سينتوارت ميل 108
الجوهر الفرد 282, 330, 331, 332, 339
الجويني 263, 332

ح

الحداثة 9, 25, 27, 28, 32, 33, 34, 43, 45, 46, 57, 58, 72, 73, 79, 90, 109, 360, 408, 416, 417, 421, 428, 434, 438, 451, 452, 520, 522, 523, 524, 537, 539, 545, 553, 555, 560, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 584
الحديث 92, 230, 236, 239, 240, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 454
الحديثيات 250
حسن حنفي 8, 167, 174, 176, 182, 265, 397
حسين مروة 170, 181
الحضارة 26, 27, 35, 41, 46, 47, 62, 65, 73, 75, 76, 94, 101, 109, 127, 137, 148, 159, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 177, 178, 182, 183, 189, 211, 212, 213, 231, 263, 288, 389, 390, 391, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 419, 429, 431, 433, 434, 438, 468, 473, 495, 526, 534, 543, 548
الحق 44, 61, 88, 138, 145, 186, 187, 202, 209, 213, 216, 220, 222, 228, 241, 243, 251, 259, 264, 287, 294, 295, 300, 304

482, 483, 484, 485, 486, 487, 489, 492, 494, 495, 501, 504, 505, 506, 508, 514, 515, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 530, 532, 537, 540, 545, 546, 551, 552, 553, 554, 559, 564, 566, 567, 575, 580, 582
الإنسان الطبيعي 23, 24, 26, 66, 75, 76, 77, 104, 105
أنسنة المعرفة 34
الأنطولوجيا 142, 173, 175, 176
الأنوار 9, 206, 442, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 526, 527, 528, 531, 532, 533, 534, 535, 537, 538, 539, 540, 563, 573
أوجست كونت 41, 379
الإيمان 29, 44, 52, 55, 72, 82, 130, 155, 174, 176, 204, 221, 223, 261, 267, 268, 269, 277, 279, 283, 299, 307, 310, 319, 341, 343, 345, 363, 402, 404, 413, 414, 417, 419, 422, 428, 445, 479, 489, 526, 531, 532, 533, 545, 554, 565

ب

بافلوف 24
الباقلائي 273, 277, 279, 280, 281, 327, 332
بالاندييه 567, 568, 569, 570
البرجسونية 180
البيسط 18, 24, 37, 39, 40, 62, 102, 232
البغدادى 270, 271, 275, 276, 279, 306, 327, 336, 456
بوترو 543, 546

ت

التبعية 369, 403, 468, 577
التجسيم 270
التحليل 56, 67, 176, 192, 193, 208, 215, 435, 451, 489, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 509, 511, 515, 564, 576
التخلف 52, 169, 542, 547, 550, 577
الترجمة 142, 163, 167, 170, 177, 182, 188, 272, 381, 400, 401, 403, 410, 433, 500
التشكل الكاذب 397, 407, 410, 411
التشويق 26
التطور 37, 38, 39, 40, 41, 150, 180, 183, 193, 268, 428, 432, 502
التعمق 186, 192
التفازاني 44, 61, 70, 71, 144, 146, 147, 156, 159, 312, 313, 314, 320, 324, 333, 382, 415, 433, 449, 450, 453, 472, 504, 543, 554
التفصيل 323, 525, 527
التفكير الإسلامي 7, 127, 128, 132, 137, 139, 141, 143, 439, 583

455، 453، 450، 443، 442، 356، 353، 333
 478، 462، 457، 456
 الرؤسالية 45، 102، 255
 الرشد 127، 275، 292، 344
 الرواقية 195، 196
 الروح 22، 45، 65، 69، 132، 133، 142، 180، 209،
 266، 292، 293، 335، 355، 370، 372، 389
 390، 391، 408، 489
 الرومانتيكية 180
 الرؤية الإنسانية 21، 25، 27

ز

الزنادقة 268، 271، 294، 298

س

السفسطائيون 134، 135
 سقراط 22، 65، 108، 134، 135، 195
 السلعة 93، 96، 98، 99، 100، 103، 104
 السنة 128، 137، 149، 154، 156، 159، 198، 259،
 260، 261، 262، 263، 269، 273، 274، 275،
 276، 278، 283، 300، 301، 306، 327، 328،
 330، 334، 339، 405، 433، 443، 460، 461،
 465
 السيولة 27، 48، 49، 60، 65، 69

ش

الشريف الجرجاني 261، 441، 446
 الشعرائي 303، 304، 305، 308، 314، 315، 316،
 322، 328
 الشك المنهجي 231، 237، 240، 241، 242
 الشمول 256، 284
 الشهرستاني 258، 269، 270، 273
 شوبنهاور 35، 48، 49، 50، 51، 58، 92، 180
 الشيعة 155، 433، 448، 449، 461

ص

الصدفة 39، 44، 56، 59، 580
 الصراع 27، 33، 35، 36، 38، 40، 51، 59، 129،
 171، 213، 407، 428، 432، 433، 435
 555
 الصيرورة 29، 54، 59، 61، 68، 69، 81

ط

طاش كبرى زاده 258، 267، 309، 311
 441، 443، 451، 454، 455، 456
 طالس 133، 192، 194، 293، 475، 481، 491
 الطبيعة 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26،
 27، 28، 29، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 38،
 39، 46، 48، 49، 52، 53، 55، 56، 57، 59،
 61، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 71، 72، 73،
 74، 75، 76، 77، 79، 80، 81، 82، 83، 84،
 87، 88، 89، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97

305، 306، 307، 310، 311، 312، 314، 315،
 316، 317، 318، 321، 322، 326، 327، 328،
 332، 343، 344، 347، 348، 351، 352، 367،
 368، 369، 374، 375، 383، 384، 385، 433،
 449، 469، 486، 487، 510، 517، 555، 569

الحقيقة الديونيزية 61

الحكمة 8، 88، 139، 164، 177، 178، 179، 181،
 186، 187، 189، 190، 197، 198، 201، 202،
 272، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 350،
 351، 352، 354، 355، 356، 369، 397، 398،
 399، 400، 401، 402، 404، 405، 410،
 421، 448، 455، 476، 489، 510

الحلول والاتحاد 292، 294، 295، 296، 298، 300،
 302، 303، 308، 327، 328

الحلولية 31، 50، 53، 63، 294، 302، 328، 336،
 337

خ

الخصوص 203، 216، 234
 خودي 364، 365، 366، 367، 381، 386
 الخير 22، 28، 37، 38، 51، 57، 62، 63، 64، 65،
 66، 67، 68، 86، 88، 105، 106، 109، 134،
 135، 136، 197، 205، 213، 215، 348، 382،
 486، 491، 493، 574

د

داروين 24، 28، 35، 36، 39، 53، 54، 58
 الداروينية 25، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40،
 41، 68، 92، 545، 559
 دانتي 211
 دريدا 28، 46، 68، 70، 509، 573
 الدوار الميتافيزيقي 76، 77
 دوركهام 40
 ديكارت 73، 74، 78، 80، 94، 180، 205، 231،
 238، 241، 242، 426، 573

ذ

الذات 29، 33، 40، 42، 44، 45، 47، 48، 49، 56،
 59، 60، 63، 68، 70، 71، 72، 73، 83، 85،
 90، 91، 92، 94، 95، 96، 97، 103، 164،
 228، 229، 257، 306، 308، 318، 320، 324،
 348، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 375،
 376، 377، 381، 382، 383، 386، 387، 389،
 407، 457، 472، 504، 505، 509، 513، 565،
 571
 الذَّلْخُل 64
 الذوق 196، 230، 231، 234، 248، 249، 392، 435،
 452

ر

الرازي 155، 199، 213، 262، 273، 280، 287، 304،
 311، 312، 313، 314، 316، 320، 324، 332

358, 329, 289, 288, 287, 286, 285, 284
408, 403, 402, 399, 397, 388, 363, 362
428, 424, 423, 422, 421, 415, 410, 409
453, 447, 446, 445, 444, 443, 440, 432
475, 474, 473, 472, 471, 469, 457, 454
485, 482, 481, 480, 479, 478, 477, 476
520, 514, 513, 501, 495, 494, 493, 487
534, 532, 531, 530, 528, 526, 522, 521
585, 576, 569, 546, 545, 540, 537, 535

العقل الأداتي 102, 97, 96, 95, 94, 93, 92

العقل التوليدي 26

العقل النقدي 104, 98, 97, 92
العقلانية 180, 167, 104, 53, 52, 51, 50, 42
452, 424, 289, 257, 237, 234, 232, 206
566, 563, 555, 546, 479, 472

علم الكلام 160, 157, 156, 154, 153, 144, 4
171, 170, 169, 168, 167, 164, 163, 161
179, 178, 177, 176, 175, 174, 173, 172
261, 260, 259, 257, 256, 183, 182, 181
270, 268, 267, 266, 265, 264, 263, 262
280, 279, 278, 277, 276, 275, 273, 272
409, 406, 404, 334, 310, 289, 288, 282
447, 446, 444, 443, 442, 441, 439, 438
551, 468, 467, 465, 464, 455, 450, 448
583, 552

علم الوضع 462

العلمانية 56, 55, 52, 40, 39, 38, 36, 35, 31, 9
256, 214, 180, 110, 106, 99, 72, 68
473, 434, 433, 432, 425, 421, 415, 410
552, 550, 548, 547, 545, 543, 542, 541
561, 560, 559, 558, 557, 556, 555, 553

علي عزت بيجوفيتش 76, 47, 46, 45

العلية 153, 59, 49

العولمة 577, 564, 428, 426, 393, 358, 171

غ

الغائية 487, 59, 47, 43, 39, 25
الغزالي 243, 223, 222, 221, 214, 199, 181
309, 308, 286, 280, 277, 259, 250, 244
334, 329, 326, 325, 318, 317, 316, 312
460, 459, 449, 442, 433, 417, 359, 336
479

غليون 576, 531, 530

غيلان الدمشقي 269

غيلنر 565, 564

ف

الفارابي 210, 201, 200, 199, 192, 191, 170
479, 478, 447, 400, 399, 398, 361, 261

الفرايدي 161, 148

الفرس 368, 270, 177

فرنسيس بيكون 546, 205

99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107
109, 131, 133, 140, 158, 174, 179, 194
204, 205, 225, 228, 240, 266, 299, 354
374, 375, 382, 387, 389, 402, 404, 407
414, 422, 428, 459, 465, 532, 545

الطبيعات 426, 404, 201, 198, 176, 174, 163

طه حسين 549, 531, 358

طه عبد الرحمن 445, 443, 266, 257, 186, 7

الطهطاوي 549, 529

ع

العالم 37, 36, 35, 33, 32, 29, 28, 26, 22, 7, 4
38, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53
54, 56, 57, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73
75, 77, 80, 83, 87, 89, 92, 94, 95, 97
98, 100, 110, 131, 133, 134, 135, 136
148, 151, 158, 166, 172, 174, 175, 176
177, 180, 183, 185, 186, 187, 191, 194
196, 199, 203, 207, 214, 215, 216, 217
237, 240, 241, 247, 248, 255, 257, 266
270, 272, 295, 305, 307, 308, 312, 316
322, 324, 325, 326, 328, 330, 331, 332
333, 338, 358, 365, 370, 373, 375, 378
381, 384, 385, 393, 400, 401, 402
408, 417, 420, 423, 429, 430, 432, 438
447, 449, 451, 458, 459, 463, 468
472, 473, 487, 490, 492, 500, 501, 502
504, 513, 520, 523, 525, 526, 529, 530
535, 537, 539, 540, 541, 544, 548, 549
554, 555, 557, 559, 564, 567, 568, 569
572, 576, 578, 579, 581, 584, 586

عبد الغني النابلسي 296, 295, 294

عبد الله بن سبأ 270

عثمان بن عفان 270

العدمية 47, 46, 45, 44, 43, 42, 41, 35, 31, 30
54, 55, 57, 71, 78, 91, 92, 564, 566

عصر التنوير 359, 207, 206

عصر النهضة 169, 165, 55, 51, 29, 28, 21, 20
204, 205, 543

العصور الوسطى 211, 205, 204, 203, 165, 89
214

عضد الدين الإيجي 462, 260

العقل 71, 65, 60, 59, 55, 52, 26, 17, 13, 11, 8
75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98
102, 104, 107, 133, 135, 137, 138, 139
141, 142, 143, 145, 146, 153, 158, 160
164, 168, 171, 172, 174, 176, 177, 178
179, 181, 180, 181, 193, 195, 201, 204
205, 207, 211, 216, 220, 222, 224, 225
226, 229, 235, 237, 243, 252, 264, 265
266, 274, 275, 277, 280, 281, 283

ك

الكالفينية 180

كانط 67, 69, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 97, 141, 142, 180,
206, 207, 359, 366, 445, 503, 520, 521,
522, 532, 538, 573, 574, 575
الكلية 27, 50, 60, 79, 97, 98, 106, 136, 137,
164, 180, 192, 201, 233, 382, 441, 500,
580, 584

الكمونية 22, 31, 48, 50, 53, 79

الكندي 169, 186, 187, 190, 199, 203, 477

الكنيسة 203, 204, 205, 211, 214, 402, 427, 478,
528, 533, 544, 546, 547, 548, 558, 559

الكون 21, 22, 26, 28, 29, 30, 32, 35, 38, 39,
48, 49, 52, 53, 54, 58, 60, 62, 66, 71,
72, 83, 100, 104, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 143,
166, 176, 194, 197, 202, 216, 293, 314,
331, 363, 386, 456, 459, 472, 476, 487,
495, 501, 502, 511, 514, 515, 517, 553

ل

اللاهوت 176, 181, 416, 531, 543, 544

اللوغوس 194, 226, 228, 293

ليوتار 563, 566, 573, 574, 575, 579, 580

م

الماتريدي 263, 278

المادة 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 40,
46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57,
59, 61, 66, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 80,
81, 82, 83, 84, 87, 91, 95, 96, 98, 99,
100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 113, 143, 193, 266, 382, 401,
421, 457, 490, 578

الماركسيون 24, 193

المأمون 257, 271, 272, 273

المانوية 172, 177, 271

محمد أركون 443, 451, 452, 466, 525, 539

محمد إقبال 131, 256, 257, 357, 358, 359, 364,
365, 367, 368, 370, 373, 378, 383, 386,
387, 389

محمد عابد الجابري 167, 173, 539

محمد عبده 257, 261, 344, 527, 528, 529, 533,
536, 538

مدرسة فرانكفورت 79, 93, 96, 97, 102, 106, 107,
المركب 18, 23, 37, 39, 40, 92, 102

المستبد 434, 529, 535, 536

المستصوفة 294, 336

الفطرة 147, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233

234, 236, 237, 238, 239, 242, 243, 244,
245, 283, 284, 455

الفلسفة 1, 3, 4, 7, 8, 11, 12, 13, 20, 28, 30,
38, 43, 49, 50, 51, 52, 55, 59, 62, 71,
73, 74, 80, 81, 91, 95, 102, 125, 127,
132, 133, 135, 136, 139, 140, 151, 152,
158, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 219, 242, 244, 264,
265, 272, 273, 277, 278, 293, 299, 300,
339, 341, 357, 358, 359, 360, 362, 363,
364, 367, 369, 371, 372, 373, 375, 376,
378, 379, 380, 381, 384, 389, 390, 391,
392, 393, 397, 398, 399, 400, 402, 403,
407, 413, 415, 416, 417, 436, 438, 444,
445, 446, 447, 448, 449, 465, 469, 472,
474, 475, 476, 477, 479, 483, 484, 485,
486, 489, 490, 491, 495, 500, 501, 502,
503, 504, 505, 506, 507, 509, 511, 517,
519, 520, 530, 532, 533, 537, 538, 540,
541, 544, 545, 546, 551, 553, 554, 567,
574, 575, 578, 579, 580, 583, 584, 585

الفلسفة الإسلامية 4, 7, 8, 13, 125, 158, 163,
164, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 178,
179, 181, 182, 183, 185, 203, 277, 278,
300, 339, 373, 378, 395, 397, 398, 399,
448, 449, 474, 500, 501, 517, 583

الفلسفة المادية 20, 73, 580

الفناء 36, 37, 309, 310, 319, 320, 321, 323,
324, 325, 331, 332, 336, 377

ق

القانون الأخلاقي 38, 85, 86, 88, 89

القانون الطبيعي 23, 53, 75, 76, 77, 80, 84, 546,
547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554,
555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562,
563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570,
571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578,
579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586,
587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594,
595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602,
603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610,
611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618,
619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626,
627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634,
635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642,
643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650,
651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658,
659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666,
667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674,
675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682,
683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690,
691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698,
699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706,
707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714,
715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722,
723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730,
731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738,
739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746,
747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754,
755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762,
763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770,
771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778,
779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786,
787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794,
795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802,
803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810,
811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818,
819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826,
827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834,
835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842,
843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850,
851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858,
859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866,
867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874,
875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882,
883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890,
891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898,
899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906,
907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914,
915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922,
923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930,
931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938,
939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946,
947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954,
955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962,
963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970,
971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978,
979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986,
987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994,
995, 996, 997, 998, 999, 1000

القرامطة 450

القلب 23, 132, 223, 225, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263,
264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287,
288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,
304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311,
312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327,
328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335,
336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,
344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359,
360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367,
368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375,
376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383,
384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391,
392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399,
400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407,
408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415,
416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423,
424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431,
432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439,
440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447,
448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455,
456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463,
464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471,
472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479,
480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487,
488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495,
496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503,
504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511,
512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519,
520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527,
528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535,
536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543,
544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551,
552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559,
560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567,
568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575,
576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583,
584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591,
592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599,
600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607,
608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615,
616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623,
624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631,
632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639,
640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647,
648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655,
656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663,
664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671,
672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679,
680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687,
688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695,
696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703,
704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711,
712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719,
720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727,
728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735,
736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743,
744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751,
752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759,
760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767,
768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775,
776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783,
784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791,
792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799,
800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807,
808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815,
816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823,
824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831,
832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839,
840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847,
848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855,
856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863,
864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871,
872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879,
880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887,
888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895,
896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903,
904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911,
912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919,
920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927,
928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935,
936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943,
944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951,
952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959,
960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967,
968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975,
976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983,
984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991,
992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999,
1000

القياس 148, 150, 151, 152, 153, 160, 161,
177, 284

القيمة 22, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 40, 58, 73

و

واجب الوجود 311، 312، 332، 455، 457، 462
 الواحدية 18، 26، 27، 38، 39، 47، 72، 74، 78، 80،
 81، 91، 92، 96، 104، 105، 107
 الواحدية المادية 26، 27، 38، 39، 74، 78، 80، 81،
 104، 107
 واصل بن عطاء 269، 270، 271، 278
 الوافد 402، 403، 404، 406، 408، 410
 الوثن 99، 100، 423
 الوجود 8، 25، 30، 31، 34، 35، 42، 46، 48، 50،
 53، 58، 59، 65، 66، 68، 69، 78، 95، 96،
 97، 98، 100، 108، 131، 132، 133، 136،
 137، 138، 140، 142، 166، 173، 180، 190،
 191، 192، 197، 198، 203، 205، 206، 208،
 209، 210، 212، 213، 214، 216، 220، 221،
 223، 227، 228، 234، 235، 244، 292، 299،
 298، 297، 296، 295، 294، 293، 300، 301،
 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309،
 310، 311، 312، 313، 316، 317، 318، 319،
 321، 322، 323، 325، 326، 330، 331، 332،
 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 369،
 377، 378، 380، 392، 408، 413، 416، 417،
 418، 419، 420، 426، 432، 435، 438، 441،
 445، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460،
 462، 465، 468، 472، 476، 478، 479،
 488، 500، 503، 504، 505، 511، 517، 545،
 551، 555
 الوجودية 180، 207، 210، 295، 360، 416، 422،
 423، 436، 456، 457، 504، 544، 578
 وحدة الوجود 8، 291، 292، 293، 294، 295، 296،
 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304،
 305، 306، 307، 308، 309، 310، 312، 318،
 319، 321، 322، 325، 326، 330، 333، 334،
 335، 336، 337، 338، 339، 378، 380، 426،
 48، 40، 48، 74، 166، 195، 233، 234، 237،
 238، 246، 248، 252، 341، 345، 359، 371،
 408، 457، 465، 468، 469، 472، 475، 476،
 499، 503، 504، 507، 509، 510، 511، 545،
 585

ي

اليهود 67، 72، 128، 154، 270، 271، 461، 494،
 532، 545
 اليونان 130، 132، 133، 143، 157، 158، 159،
 162، 187، 189، 194، 196، 197، 203، 264،
 288، 289، 293، 398، 399، 400، 402، 404،
 405، 411، 423، 427، 500، 543

المسيحية 43، 52، 69، 178، 179، 268، 385، 441،
 478، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547،
 548، 549، 556، 558، 559، 561
 المسيري 7، 13، 17، 564، 578، 579، 580، 581،
 582
 مصطفى عبد الرزاق 167، 168، 268، 277، 403
 معبد الجهني 170، 269، 270
 المعتزلة 170، 172، 173، 179، 181، 258، 259،
 260، 268، 269، 270، 272، 273، 274، 275،
 276، 278، 281، 282، 288، 315، 403، 406،
 458، 460، 461، 467
 المعتصم 262، 271
 المعرفة 7، 8، 12، 21، 22، 33، 34، 57، 79، 80،
 81، 82، 83، 91، 128، 129، 131، 134، 135،
 136، 138، 139، 140، 155، 157، 161، 176،
 177، 189، 190، 191، 205، 206، 216، 219،
 220، 221، 223، 226، 227، 228، 229، 230،
 231، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239،
 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247،
 248، 249، 250، 251، 256، 258، 260، 269،
 279، 280، 282، 293، 315، 317، 319، 338،
 339، 355، 359، 365، 372، 383، 413، 419، 436،
 440، 451، 452، 453، 454، 456، 464، 469،
 471، 472، 473، 477، 478، 479، 485، 499،
 500، 501، 502، 505، 506، 508، 510، 511،
 512، 514، 515، 516، 517، 523، 541، 545،
 551، 555، 560، 564، 566
 معروف الكرخي 345، 346، 348
 المنصور 271، 272
 الموروث 11، 402، 403، 404، 405، 406، 409،
 410، 550
 مونسكيو 527، 535، 536
 الميتافيزيقا 42، 43، 44، 49، 52، 54، 107، 109،
 131، 136، 144، 156، 160، 198، 363، 454

ن

الرفانا 50، 292
 نظرية الحقيقتين 204
 النقل 8، 264، 272، 280، 286، 287، 288، 397،
 399، 402، 403، 404، 405، 406، 410، 411،
 433، 446، 447، 453، 454
 نيتشه 28، 42، 43، 44، 46، 50، 51، 52، 53، 54،
 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65،
 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 79، 100، 109،
 180، 360، 378، 385، 386، 387، 388، 389،
 392، 427، 471، 495، 553، 578
 نيكلسون 325، 328، 381، 383
 نيوتن 36، 546

هـ

هربرت سبنسر 40
 هوسرل 208، 238، 242، 503، 504
 الهيومانيزم 20، 21